

UNIVERSAL SINGULAR

FILOSOFIA E BIOGRAFIA

NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

TITO CARDOSO E CUNHA



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

UNIVERSAL SINGULAR

FILOSOFIA E BIOGRAFIA

NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

TITO CARDOSO E CUNHA

Ficha Técnica

Título

Universal Singular
Filosofia e biografia na obra de Jean-Paul Sartre

Autor

Tito Cardoso e Cunha

Editora LabCom.IFP

www.labcom-ifp.ubi.pt

Coleção

Ta Pragmata - Livros de Filosofia Prática

Direção

José António Domingues

Design Gráfico

Cristina Lopes

ISBN

978-989-654-556-7 (papel)

978-989-654-558-1 (pdf)

978-989-654-557-4; (epub)

Depósito Legal

455096/19

2.^a edição revista, 2019

Tiragem

Print-on-demand

Universidade da Beira Interior
Rua Marquês D'Ávila e Bolama.
6201-001 Covilhã. Portugal
www.ubi.pt

Covilhã, 2019

© 2019, Tito Cardoso e Cunha.

© 2019, Universidade da Beira Interior.

O conteúdo desta obra está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do editor e dos seus autores. Os artigos, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade dos autores.



Prefácio

A primeira edição desta obra foi publicada em 1997. Para a presente edição o texto foi inteiramente revisto e adaptado às novas normas ortográficas.

Originalmente o livro foi composto na sequência da investigação conducente à elaboração de uma tese de doutoramento em filosofia. Nela se estudava a confrontação entre Sartre e Lévi-Strauss sobre os fundamentos da antropologia.

Aqui o propósito é outro. Trata-se de compreender os fundamentos do pensamento sartriano enquanto antropologia filosófica porque é ela que está na raiz de uma interrogação sobre a existência humana a que o termo “existencialismo” deu, à época, celebridade.

Essa antropologia é também, como se verá, desenvolvida com o objetivo de construir um método compreensivo que lhe permita interpretar a obra de autores como Baudelaire, Genet e Flaubert.

Este desígnio é explicitado desde muito cedo, anunciado até no decorrer da sua obra-mestra, *O ser e o nada*, onde se alude já ao caso do autor de *Madame Bovary*.

Com efeito, será a monumental biografia de Gustave Flaubert, publicada vinte e oito anos mais tarde, que irá trazer um termo à obra de Jean-Paul Sartre.

Índice

Prefácio	7
I. A filosofia como antropologia	11
II. Questões de método	19
III. Psicanálise existencial	39
IV. Natureza e Cultura	55
V. A Experiência Dialética	69
VI. Explicar ou compreender	93
Bibliografia	109

I. A FILOSOFIA COMO ANTROPOLOGIA

Sartre tem da filosofia uma ideia que coloca no centro a antropologia¹, isto é, encara a filosofia sobretudo como uma antropologia filosófica. É assim que ele pensa a sua obra, como uma reflexão sobre a realidade humana que, sendo filosófica, não aspira à cientificidade própria das chamadas ciências sociais.

A filosofia afigura-se-lhe como um saber autónomo que, partindo da sua fonte insuperável e irreduzível que é a *consciência*², tem um objeto real concreto: a existência em situação, a *praxis* histórica, o vivido. Ou seja, para Sartre, só a filosofia permite uma perspectiva totalizante que integre as visões parcelares das ciências sociais.

Há alguns textos nos quais ele define a posição da sua filosofia relativamente à antropologia e às ciências em geral. Vejamos mais de perto esses textos.

Antes de mais, há a entrevista de 1966 cujo tema é, precisamente, a antropologia. Desde o início se explicita aí a identificação da filosofia à antropologia filosófica: “o campo filosófico é limitado pelo homem.” (Sartre, 1972, p. 83)

A filosofia e as ciências humanas têm o mesmo objeto, isto é, a realidade humana, mas há, no entanto, uma diferença: enquanto as ciências humanas tomam essa realidade como objeto, a filosofia, segundo Sartre, toma-a como *sujeito-objeto*. A pergunta que então se deve

1. “Considero que o campo filosófico é o homem, quer dizer que qualquer outro problema só pode ser concebido em relação ao homem.” (Sartre, 1972, p. 83)

2. Um estudo da realidade humana deve começar pelo *cogito*.” (Sartre, 1943, p.127). Alguns anos mais tarde, continua a afirmar “o ponto de partida epistemológico deve sempre ser a *consciência* como certeza apodítica (de) si e como consciência de tal ou tal objeto.” (Sartre, 1960, p. 142)

fazer às ciências humanas, nomeadamente à antropologia, pode ser assim enunciada: “o problema é de saber se esgotamos na objetividade do homem a sua realidade.” (Sartre, 1972, p. 84)

Por outras palavras, a verdade da realidade humana não está apenas na sua objetividade. Parafraseando Hegel, dever-se-á dizer que a verdade, neste caso da realidade humana, está no todo, na sua totalidade objetiva e subjetiva: “não há verdade parcial... a verdade humana é total.” (Sartre, 1972, p. 92)³

Ora, essa perspetiva totalizante só a filosofia, na opinião de Sartre, a pode dar. A antropologia, como ciência social, vê no homem o objeto ou, na terminologia da *Critique de la raison dialectique*, o prático-inerte.

O que falta a esta perspetiva que só vê no homem a sua dimensão de objeto parcial, inserido numa estrutura que é ela própria um conjunto de partes, é a consideração do sujeito encarado como processo, significando isso que ele muda e se desenvolve na história.

Sartre não nega a necessidade de um momento estrutural no método das ciências humanas. A esse nível de cientificidade acha perfeitamente legítimo aquilo a que chamará “racionalidade analítica” aplicada ao objeto humano. O que ele parece pretender dizer é que a verdade do homem só é possível de encontrar através de uma “compreensão totalizante” a que apenas a filosofia, com o seu método dialético, a ela pode aceder. Porque a filosofia, pensa Sartre, é uma compreensão da história a partir de dentro e não do exterior dessa mesma história.

É claro ser ainda necessário que esta filosofia desempenhe bem o seu papel de “totalização dos conhecimentos” (Sartre, 1972, p. 90). Com efeito, é aí que radica a sua proximidade ao marxismo, uma vez que ele próprio afirma: “considero o marxismo tal *como se deveria desenvolver* como esse esforço para reintroduzir a totalização.” (Sartre, 1972, p. 90)

3. De notar que Georges Lukacs, já em 1921, tinha encontrado uma formulação muito próxima, ao escrever “a categoria de totalidade, a dominação, determinante em todos os domínios, do todo sobre as partes, constitui o essencial do método que Marx tomou de Hegel...” (Lukacs, 1965, p.47)

Era certamente um Marx filósofo que o interessava, precisamente o “jovem Marx” que um certo marxismo quis superar para uma “ciência da história”, deixando para trás da rutura decisiva uma filosofia identificada sumariamente às ilusões ideológicas.

Para Sartre, pelo contrário, o marxismo deveria ter dado um lugar central ao que ele chama *realidade humana*⁴. Todo o seu projeto teórico, sobretudo depois da experiência da guerra⁵, consiste em procurar, passando nomeadamente pela leitura de Marx, a dimensão que lhe faltava para reformular a interrogação sobre a essência própria do homem.

Uma socialização da filosofia implica, necessariamente, a sua historicização e, também a sua dispersão: não se fala mais *da* filosofia, mas *de* filosofias historicamente situadas.

Por outro lado, a dialética é um processo totalizador que só se encontra na história humana e não na natureza como queria um certo marxismo. Assim a filosofia da existência, como meio de compreensão de toda a biografia futura, só se pode entender como antropologia filosófica. Aliás, os termos são equivalentes: a filosofia ocupa-se da realidade humana e é, portanto, uma antropologia. A razão dialética, por outro lado, tem o seu campo de eleição na antropologia porque “a existência humana e a compreensão do humano não são separáveis” (Sartre, 1961, p. 108). Finalmente, a dialética enquanto método filosófico, permite a perspetiva totalizante com que qualquer tarefa biográfica deve ser encarada.

Ainda assim, a antropologia filosófica será entendida como totalização de todos os saberes antropológicos. Totalização que, porque se situa ao nível filosófico e dialético da síntese, supera a parcialidade das diferentes ciências

4. A expressão “realidade humana” é já empregue por Sartre desde *L'être et le néant* (Sartre, 1943, p. 52). É possível relacioná-la com o *Dasein* heideggeriano como o faz Henri Corbin na sua tradução francesa de alguns textos de Heidegger (Heidegger, 1951). É precisamente esta tradução que Sartre cita na página 52 de *L'être et le néant*.

5. A importância da biografia para compreender a evolução do seu pensamento é sublinhada pelo próprio Sartre: “queria explicar, pela minha biografia, certos aspetos dos meus primeiros trabalhos, porque isso pode ajudar a compreender porque mudei tão radicalmente de ponto de vista depois da Segunda Guerra Mundial. Poderia dizer numa fórmula simples, que a vida me ensinou a ‘força das coisas’.” (Sartre, 1972, p. 99)

humanas. A síntese filosófica encontra-se ao nível do fundamento, isto é, da realidade humana na sua totalidade.

Contrariamente a ela, “as ciências do homem não se interrogam sobre o homem” (Sartre, 1961, p. 104). O seu objeto são os factos humanos particulares e é aí que intervém, entre outras, a noção de estrutura (social, de parentesco, etc.) mas, justamente, como facto particular cuja enumeração, mesmo exaustiva, não permitiria aceder à realidade humana no sentido existencial da expressão.

Essa realidade humana não é uma “natureza humana” a descobrir nas pessoas para além das suas diferenças. Ela é uma existência situada, um projeto compreensível pelo “existente em cujo ser se questiona o seu ser.” (Sartre, 1961, p. 104)

Compreensão é uma noção indissociável na filosofia e antropologia sartrianas. Tendo-a recolhido em Heidegger, a noção conserva aqui a sua relação intrínseca à existência: “... a existência humana e a compreensão do homem não são separáveis” (Sartre, 1961, p. 108). Esta *compreensão* distingue-se, pois, de um saber “conceptual”, exterior ao objeto de que fala, como é o caso das ciências, mesmo as ditas “humanas.” É por isso que só uma razão dialética a pode integrar. Mesmo quando se trata do Outro, como é o caso em etnologia, porque há sempre, entre as diferentes realidades humanas, uma comunicação que torna possível a compreensão recíproca.

A antropologia é, pois, essencialmente filosófica, da mesma maneira que a filosofia é antropológica: é da mesma realidade humana que se trata em ambos os casos. Esta antropologia filosófica deve, finalmente, ser compreensiva e dialética, isto é, deve apreender a totalidade⁶ Por isso ela se revela, no decorrer da obra de Sartre, o instrumento indispensável à análise biográfica a que ele submeterá os seus autores (Charles Baudelaire, Jean

6. Sartre fornece uma boa síntese das suas posições no seguinte texto: “se se admite, como eu, que o movimento histórico é uma perpétua totalização, que cada homem é em cada momento totalizador e totalizado. A filosofia representa o esforço do homem totalizado para reaprender o sentido da totalização. Nenhuma ciência a pode substituir porque toda a ciência se aplica a um domínio do homem já delimitado. O método das ciências é analítico, o da filosofia pode ser dialético.” (Sartre, 1966, p. 95)

Genet e Gustave Flaubert). A totalidade de que aqui se trata será sobretudo a totalidade concreta do *Universal Singular* que o indivíduo biográfico e histórico é socialmente situado, mas irremediavelmente condenado à liberdade, ou seja, a uma identidade que não é mais que o resultado da sua própria escolha.

A impossibilidade da ciência aplicada ao homem biográfico deriva da presumível impossibilidade de uma ciência do indivíduo. A compreensão filosófico-antropológica do homem é sempre, para Sartre, a compreensão de *um* homem, da sua biografia. Só aí se encontra a única universalidade possível, a de um universal singular cuja identidade resulta da narrativa biográfica que o constitui.

Mesmo quando se pensa a realidade humana como sujeito totalizador da história, não se está a elegê-la como sujeito de uma universalidade. Está-se apenas, por um lado a afirmar a historicidade concreta da sua inserção no tempo, por outro a sublinhar que a perspectiva totalizante da história só é possível a partir de um ponto de vista individualmente situado.

Esta persistência da centralidade da consciência marca bem a posição de Sartre no pensamento contemporâneo. A genealogia em que ele claramente se filia provem de Descartes, passa por Hegel e inclui a fenomenologia husserliana. Do *cogito* à consciência absoluta e à consciência intencional em situação. Essa é a linhagem de pensamento moderno e contemporâneo em que Sartre indubitavelmente se insere. Essa escolha determinará (ou terá sido determinada) pela redução que lhe é própria do campo da filosofia a uma antropologia filosófica. O seu objeto de reflexão será sempre, na filosofia como nas biografias, esse universal concreto que é uma realidade humana. Daí que as biografias sejam as mais genuinamente sartrianas das suas obras, aquelas que mais completamente obedecem à lógica interna e ao acabamento necessário do seu pensamento.

Outra genealogia moderna vai de Espinosa a Nietzsche e Freud. Uma genealogia que começa por descentrar o enfoque filosófico com Espinosa para quem a substância é o ponto de partida e não o *cogito*, como em Descartes.

Espinosa que tem sido visto como precursor dos pensadores da era da suspeita, mormente Nietzsche e Freud, precisamente por ter operado essa descentração.

De notar que é também essa linha genealógica aquela que Deleuze percorre minuciosamente ao longo da sua obra. O mesmo Deleuze que afirma, numa entrevista, “para mim, há uma novidade de Sartre que jamais se perderá, uma novidade para sempre.”⁷

Haverá, aparentemente, uma contradição. No entanto, ela pode apenas ser aparente. De facto, ao ler o pensamento sartriano como uma “verdade eterna”, Deleuze está a rejeitar uma visão pobre e simplista do trabalho de espírito que, à maneira de uma espécie de evolucionismo das ideias, vai rejeitando como falsas as sucessivas concepções em prol da última novidade: ao existencialismo sucede o estruturalismo que, por sua vez, é destronado pelo pós-estruturalismo e assim sucessivamente numa imparável caminhada em busca da verdade momentânea e única.

Pelo contrário, a visitação histórica da filosofia deve ser feita, a seu ver, de maneira algo instrumental, nela encontrando os recursos necessários à resolução da tarefa em curso.

Assim, por exemplo, se a análise estrutural é profícua para entender os sistemas de parentesco ou a narrativa mítica, já o não será para compreender a biografia, do mesmo modo que a análise existencial sartriana de pouco préstimo será no entendimento das invariâncias estruturais da narrativa mítica.

A coerência dos conceitos vem-lhes precisamente do objeto a que se aplicam. Como escreve Deleuze, “um livro de filosofia deve ser em parte uma espécie muito particular de romance policial, em parte uma espécie de ficção científica. Por romance policial, queremos dizer que os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local...” (Deleuze, 1969, p. 3)

7. *Le Nouvel Observateur*, n. ° 1619, p. 50.

Assim, podemos ler as obras filosóficas de Sartre, sobretudo *L'être et le néant* e *Critique de la raison dialectique*, como trabalhos de elaboração de conceitos destinados a intervir numa “zona de presença”, isto é, a compreensão do sujeito singular, o indivíduo na sua biografia. Aí se elaboram e trabalham os conceitos de liberdade, escolha, existência, situação. Em-si e para-si, projeto, má-fé, etc., destinados, como diz Deleuze, a “resolver uma situação local.”

É curioso notar que no seu primeiro romance, *La nausée*, Sartre já constrói a narrativa em torno de uma biografia. Com efeito, Roquentin, o personagem central, tem perante si uma tarefa muito precisa, a de escrever a biografia do Marquês de Rollebon. Tarefa que se afigura difícil uma vez que, como ele diz, o homem lhe escapa por detrás dos acontecimentos. Falta-lhe um princípio que ordene esses factos. Ao ponto de Roquentin suspeitar que todas as suas hipóteses ou interpretações não são mais do que puro trabalho da imaginação (Sartre, 1944, p.30). Como num romance.

Em Sartre, quer se trate de filosofia, romance ou teatro, o principal motivo de interesse é o indivíduo na sua biografia⁸ visto também como ponto de chegada na evolução recente da filosofia: “com Hegel a história irrompeu como tragédia na filosofia; com Kierkegaard a biografia como farsa, ou como drama.” (Sartre, 1972, p.12)

É também da filosofia como ficção – no dizer de Deleuze⁹ – que aqui se trata. Por isso também Sartre afirma: “hoje penso que a filosofia é dramática.” (Sartre, 1972, p. 12). Isso acontece, no seu entender, porque é do indivíduo que ela se ocupa, o indivíduo que age e cuja existência, posta em cena, fi-

8. Simone de Beauvoir escrevia sobre o jovem Sartre: “o que o interessava antes do mais eram as pessoas... ele pretendia... uma compreensão concreta, portanto, sintética.” (Beauvoir, 1960, p.47) e acrescenta Sartre, como Nizan, tinham encontrado essa ideia na obra de Jaspers, *Psychopathologie*, pela qual ele chega à fenomenologia. O próprio Sartre, mais tarde, a propósito de Jean Genet, escreve: “quaisquer que sejam os erros que possa fazer sobre ele, estou certo de o conhecer melhor do que ele me conhece porque eu tenho a paixão de compreender os homens e ele a de os ignorar.” (Sartre, 1952, p. 132)

9. “A procura de novos meios filosóficos de expressão foi inaugurada por Nietzsche e deve hoje ser prosseguida em relação com a renovação de algumas outras artes, por exemplo o teatro e o cinema.” (Deleuze, 1969, p. 4)

nalmente se entende. Por ser reflexão biográfica, a filosofia encontrará no romance e no teatro alguns dos seus meios de expressão “uma peça de teatro ... é a forma mais apropriada, hoje, para mostra o homem *em ato* (quer dizer, o homem muito simplesmente). ... é por isso que o teatro é filosófico e que a filosofia é dramática.” (Sartre, 1972, p. 12)

É, finalmente, na narrativa biográfica que a filosofia e o teatro ou o romance encontram o seu ponto de equilíbrio e síntese.

II. QUESTÕES DE MÉTODO

Como compreender uma pessoa? Que método usar na compreensão de uma realidade humana e, mais precisamente, na biografia? O que seja o método compreensivo é o que se poderá entender no texto que serve de introdução¹ à *Crítica da razão dialética*. Encontramos aí algumas ideias gerais e programáticas que valerá a pena ter em conta. O facto é que o problema do método remete para a questão de saber que espécie de racionalidade permite uma tal compreensão.

É assim que, nesse prefácio, se diz da razão que ela é “uma certa relação do conhecimento e do ser”. Relação que, para Sartre – e ele acentua-o em diferentes ocasiões² –, se foi muitas vezes problemática, esteve sempre na base de uma grande contradição no pensamento moderno, pelo menos desde Hegel.

É, de facto, Hegel quem formula uma posição filosófica segundo a qual, todo o ser é redutível ao saber, isto é, na perspectiva do saber absoluto, todo o ser é conceitualizável. Afirma “a identidade do pensamento e do ser” e isso a partir de uma posição essencial do seu pensamento, numa clara alusão a Espinosa: “apreender e exprimir o Verdadeiro, não como substância, mas precisamente também como *sujeito*.” (Hegel, s. d., p. 47)

Por outras palavras, a substância é, ela própria, sujeito, e logo, saber de si própria. Aliás, isso é confirmado pela afirmação, bem hegeliana, que “só o absoluto é ver-

1. Publicado primeiro sob o título *Marxismo e filosofia*, este texto foi reeditado na revista *Temps Modernes* antes de se tornar na introdução à *Critique de la raison dialectique*.

2. De notar igualmente o texto sobre Kierkegaard intitulado “L’universel singulier.” (Sartre, 1966, p. 152)

dadeiro ou só o verdadeiro é absoluto” (Hegel, s. d., p. 67). A verdade no conhecimento não existe, senão do ponto de vista do absoluto, que é a substância enquanto sujeito.

Isto faz também Hegel afirmar que “a filosofia pertence essencialmente ao elemento de universalidade que inclui em si o particular” (Hegel, s. d., p. 5). Deste modo, o indivíduo particular e singular é absorvido pelo sistema, ao ponto de Hegel escrever, muito explicitamente: “a participação, que na atividade total do espírito cabe à atividade do indivíduo, só pode ser mínima” (Hegel, s. d., p. 62). e acrescenta, acentuando que isso está implícito na natureza da ciência (ou seja, a identidade entre o saber e o absoluto): “... assim o indivíduo... é esquecido o mais possível.” (Hegel, s. d., p. 62)

Demarcando-se desta perspectiva, de certo modo totalitária, Sartre toma o partido da revolta kierkegaardiana contra o sistema do saber absoluto, na medida em que Kierkegaard reivindica a irredutibilidade ao Saber da subjetividade vivida e da individualidade singular³.

Por conseguinte, se a realidade é irredutível ao saber, isso quer dizer que o vivido subjetivo e individual escapa (enquanto real concreto) também ao saber, caindo no domínio do não-saber, contrariamente ao que afirmava o idealismo absoluto hegeliano que identificava o ser ao saber do espírito absoluto. Para Hegel, a subjetividade é um momento do espírito objetivo, do mesmo modo que todo o real é o espírito absoluto que se conhece a si mesmo.

Esta relação entre universalidade e singularidade é precisamente a que Kierkegaard vai modificar, operando uma completa inversão.

3. Sartre toma partido por Kierkegaard contra Hegel: “o homem não pode ser assimilado por um sistema de ideias (...) Tratada primeiro por Hegel, a subjetividade torna-se um momento do espírito objetivo, uma determinação da cultura, mas se nada de vivido pode escapar ao saber, a sua *realidade* permanece irredutível. Neste sentido, o vivido, como realidade concreta, apresenta-se como *não-saber*. Mas esta negação do saber implica a afirmação de si mesmo.” (Sartre, 1966, p. 20)

Na verdade, concordando com Kierkegaard, a realidade humana, sendo uma insuperável singularidade, exprime-se na universalidade⁴. É no relativo que se descobre o absoluto⁵.

Nunca um homem é apenas o indivíduo singular; totalizado pela sua inserção na história, ele é um *universal singular*⁶.

A oposição entre o ser e o saber é, portanto, para Sartre, uma questão central do pensamento contemporâneo. Podemos julgar que ele pensa corretamente, se se pensar que as grandes reações anti-hegelianas passam efetivamente por uma crítica desta identificação.

Marx afirma também a especificidade da existência humana e a sua irreduzibilidade ao saber. Só que ele, diferentemente de Kierkegaard, afirma essa especificidade, não através da interioridade subjetiva, mas dando prioridade à *praxis* sobre o *saber* e demonstrando a sua heterogeneidade. Em Marx, já não se trata do homem puramente interior e subjetivo, mas do homem concreto que trabalha e age inserido na sociedade e na história.

Marx recusa a redução do ser ao saber, tal como Kierkegaard. Isto é particularmente manifesto quando trata o problema do método, inspirando-se, aliás, em Espinosa como bem salientou Althusser. Com efeito, Espinosa já tinha salientado a diferença entre o objeto real e o objeto do conhecimento: “A ideia verdadeira (porque temos uma ideia verdadeira) é algo diverso do seu ideado. Uma coisa é o círculo, outra a ideia de círculo (Espinosa, 1971, p. 40). Uma ideia, portanto, não pode ser comparada com uma coisa, mas apenas com outra ideia.

4. O homem, singularidade irremediável, é o ser através do qual a universalidade vem ao mundo.” (Sartre, 1966, p. 46)

5. Já em *L'être e le néant*, quando critica as posições hegelianas a propósito do problema da “existência de outrem”, Sartre invoca Kierkegaard nos seguintes termos: “A Hegel deve-se, aqui como em todo o lado, opor Kierkegaard que representa as reivindicações do indivíduo enquanto tal. O que o indivíduo reclama é cumprir-se como indivíduo, o reconhecimento do seu ser concreto e não a explicação objetiva de uma estrutura universal. (...) é o meu ser concreto e individual que se molda nesse universal e o preenche (...). O particular é aqui suporte e fundamento do universal.” (Sartre, 1943, p. 295)

6. “Talvez tenha sido Kierkegaard o primeiro a mostrar que o universal entra singular na história, na medida em que o singular aí se institui como universal.” (Sartre, 1961, p. 53)

Marx, por sua vez, respondendo à célebre fórmula hegeliana “o racional é real e o real é racional”, diria mais tarde que o real é real e o racional é racional.

De facto, ele escreve no texto sobre o método da economia política que se acaba de citar: “... Hegel caiu na ilusão de conceber o real como o resultado do pensamento.” E acrescenta: “o todo, tal como aparece ao espírito, como uma totalidade de pensamento, é um produto do cérebro pensante (...). Tanto antes como depois, o sujeito real subsiste na sua independência fora do espírito.” (Marx, 1972, p. 166)

Não é só o objeto de conhecimento que é diferente do objeto real, mas todo o processo de conhecimento é diferente do processo real.

Deve-se, no entanto, compreender que Marx, ao distinguir o processo do pensamento do processo real, define o saber como “síntese de uma multiplicidade de determinações”. O processo de conhecimento é uma síntese que estabelece a unidade na diversidade. Partindo do abstrato para o concreto (das determinações ou objetos abstrato-formais para as determinações ou objetos reais-concretos), a finalidade do pensamento é “apropriar-se do concreto, reproduzi-lo sob a forma de um concreto pensado.” (Marx, 1972, p. 166)

O próprio Marx nos dá um bom exemplo a propósito do método da economia política e mais precisamente do conceito de “trabalho”.

À primeira vista, a ideia de trabalho pode parecer uma categoria simples na sua universalidade. Nesta perspectiva abstrata, o trabalho sempre existiu. No entanto, do ponto de vista do pensamento económico, via-se a riqueza exclusivamente no dinheiro. Mais tarde, com o desenvolvimento do sistema comercial e da manufatura, a riqueza já não é encarada do ponto de vista objetivo (o dinheiro) para ser considerada atividade subjetiva produtora de riqueza-dinheiro.

Por outro lado, os fisiocratas consideram outra forma específica de trabalho, o trabalho agrícola, como a verdadeiro produtor de riqueza. E já não pensam

essa riqueza como se ela se objetivasse no dinheiro, mas antes como trabalho objetivado.

Mas esta noção de trabalho em geral (como a de riqueza enquanto produto do trabalho) só poderia surgir num tipo de sociedade em que nenhuma forma de trabalho é predominante e em que os indivíduos são sujeitos de trabalho, independentemente do género de atividade. É o que acontece no modo de produção capitalista: “Aí o trabalho tornou-se não somente no plano das categorias, mas na própria realidade, um meio de criar a riqueza em geral...” (Marx, 1972, p. 168)

É assim que a dimensão real do trabalho como produtor de riqueza só pode ser teoricamente compreendida no termo de um processo de síntese e de totalização histórica.

O movimento regressivo-analítico do método só se torna possível a partir deste momento histórico. Marx disse-o num passo célebre: “A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. Nas espécies inferiores, não se pode compreender os indícios anunciadores de uma forma superior senão quando a forma superior é já conhecida. Deste modo, a economia burguesa dá-nos a chave da economia antiga, etc.” (Marx, 1972, p.169)

É com esta atitude metodológica de Marx que Sartre se identifica. Encontra aí a confirmação da in-significância dos factos/acontecimentos isolados. Todo o sentido lhes vem da inserção numa totalidade ou num processo de totalização⁷.

Mas é precisamente isto que os marxistas não fizeram, e uma boa parte do texto sartriano é dedicado a uma crítica à degenerescência “escolástica” do pensamento marxista.

Os conceitos marxianos – por exemplo, “modo de produção” – que são “conceitos abertos” ou chaves de interpretação, tornaram-se, na análise da escolástica marxista, meros esquemas formais de um saber dogmático

7. “Os factos particulares nada significam, não são nem verdadeiros, nem falsos, visto que não são restituídos através das diferentes totalidades parciais à totalização em curso.” (Sartre, 1961, p. 30)

já constituído. É assim que os factos e acontecimentos particulares serão frequentemente distorcidos de forma a poderem ser “encaixados” neste esquematismo pré-estabelecido.

É esta degenerescência teórica do marxismo que Sartre procura remediar, fazendo intervir o seu próprio pensamento antropológico centrado sobre o Ser-aí (*Dasein*).

O seu acordo de base com o marxismo manifesta-se muitas vezes através da citação de Engels, com a qual ele concorda plenamente: “Os homens fazem eles próprios a sua história, mas num dado meio que os condiciona.” (Sartre, 1961, p. 60)

Com efeito, se por um lado, Sartre aceita em última instância, o postulado marxiano da determinação pela infraestrutura económica, ele sublinha a primeira parte da frase, ou seja, “os homens fazem a sua história eles próprios”. É a partir daí que Sartre poderá introduzir noções que lhe são essenciais como a de liberdade, projeto, etc.

Por outro lado, ele toma também o partido de Marx no contencioso triangular que o opõe a Hegel e também a Kierkegaard. Contra este último, Marx aceita, com Hegel, “o homem concreto na sua realidade objetiva” mas, contra Hegel e com Kierkegaard, ele afirma a especificidade da existência humana.

Na verdade, os postulados de base do existencialismo não estão em contradição com o pensamento marxiano, especialmente porque os dois afirmam o primado da existência sobre a consciência.

Não obstante, a relação entre estas duas noções coloca algumas questões que carecem de ser esclarecidas. Ainda que se fale de “primado”, não se deve entender por isso que “existência” e “consciência” sejam realidades completamente distintas. Na verdade, “toda a existência consciente existe como consciência de existir.” (Sartre, 1943, p. 20)

Do ponto de vista metodológico, a importância da consciência é desde sempre salientada por Sartre como já anteriormente se viu.

O cogito ou a consciência, como ponto de partida metodológico na abordagem compreensiva da realidade humana, justifica-se naturalmente pela concepção que o existencialismo tem do homem, como “o ser no seio do qual é questão do seu ser” para utilizar a frase de Heidegger tantas vezes citada.

Definir a consciência como “certeza apodítica (de) si” é referir-se ao seu aspecto reflexivo, isto é, ao aspecto subjetivo da realidade humana. Definí-la, pelo contrário, como “consciência de tal ou tal objeto” é voltar a acentuar a dimensão da intencionalidade, sempre fundamental na postura fenomenológica que inspira de maneira decisiva o pensamento sartriano.

Desde 1939, o texto sobre a intencionalidade em Husserl (Sartre, 1947, p. 31), permite-lhe afirmar a heterogeneidade do mundo e da consciência e ultrapassar, assim, a identificação hegeliana do ser e do saber⁸.

Mas esta heterogeneidade do mundo e da consciência não significa uma mera separação radical entre ambas. Pelo contrário: “A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (Sartre, 1947, p. 32). A relatividade do mundo à consciência, como da consciência ao mundo, é precisamente o que significa a noção de intencionalidade. Isto é, a consciência apenas existe relativamente ao seu objeto exterior, transcendente. A consciência é sempre consciência de qualquer coisa exterior a si. Ela não tem conteúdo nem deve ser pensada como substância: “a consciência não tem nada de substancial” (Sartre, 1943, p. 23). A consciência é um vazio, um nada, mas está em movimento, em fuga para o mundo. O que faz com que a subjetividade não seja entendida como exclusão da objetividade, mas simplesmente o momento de interiorização da exterioridade.

Se o ponto de partida metodológico é a consciência reflexiva, isso significa também que esta reflexividade da consciência remete, pela intencionalidade, à exterioridade concreta, ao mundo da *praxis*. De tal forma, que Sartre poderá afirmar o seguinte: “o princípio metodológico que faz a certeza co-

8. “Husserl não se cansa de afirmar que não se podem dissolver as coisas na consciência.” (Sartre, 1947, p. 32)

meçar com a reflexão, em nada contradiz o princípio antropológico que define a pessoa concreta pela sua materialidade.” (Sartre, 1961, p. 30)

A exigência fundamental que se deve ter em relação a um método capaz de uma compreensão total da realidade humana, é precisamente a de situar o seu objeto de estudo (isto é, o indivíduo concreto) relativamente ao processo histórico total.

Será preciso ultrapassar as posições a que um certo marxismo chegou, e que o levam a considerar o indivíduo concreto como inessencial não ultrapassando uma universalidade abstrata e formal.

O texto de Marx, apesar disso, já comportava um certo número de riscos que os seus epígonos não souberam evitar, fechando-se em posições de um economismo abstrato e unilateral.

Esses riscos, no entanto, tinham sido conscientemente assumidos por Marx e Engels, que os consideravam necessários no contexto de constante polémica em que as suas obras foram produzidas.

Os fundadores do materialismo histórico nunca consideraram o condicionalismo económico como o único elemento explicativo do desenvolvimento histórico das ideias. A filosofia de Espinosa, por exemplo, principalmente a sua filosofia política, não pode ser reduzida a um simples reflexo da conjuntura económica dominante na Holanda do séc. XVII, da mesma maneira que não pode ser exclusivamente encarada como a mera emanção dos interesses da classe da burguesia comerciante, à qual Espinosa pertencia.

Entre o indivíduo concreto e a classe à qual ele pertence, há toda uma série de mediações, das quais o método deve dar conta.

O método compreensivo que Sartre pretende elaborar destina-se precisamente a justificar a mediação dos indivíduos concretos. Sendo claro que o que há de concreto são os homens e as relações humanas, o método deverá efetuar um duplo movimento entre o acontecimento individual concreto e as estruturas profundas.

Apenas o existencialismo pode elaborar esta perspectiva de totalidade capaz de produzir uma compreensão da verdade do indivíduo biográfico, no entender de Sartre.

O método deve, pois, integrar, numa perspectiva totalizante, as disciplinas auxiliares capazes de abordar teoricamente as mediações entre a singularidade do indivíduo ou do acontecimento, e a universalidade da história.

Estas disciplinas auxiliares – assim chamadas porque se referem a uma ótica parcial da realidade humana destinada a ser integrada na perspectiva totalizante – são a psicanálise e a sociologia.

A psicanálise permite estabelecer a relação entre o indivíduo, nas determinações da sua história singular, e a classe social enquanto instância de generalidade. A família é o lugar da mediação. Nela, a criança vive – através da sua singularidade – a universalidade das determinações sociais e históricas. É na família – enquanto vínculo e história individual por um lado, mas também como relação com o social – que se articulam o universal e o singular ao nível do vivido.

A infância, pelas relações familiares, é um momento decisivo na interiorização da exterioridade.

Por outro lado, a psicanálise é também importante, na medida em que se coloca – relativamente ao indivíduo – no eixo diacrónico da compreensão. Ela introduz a dimensão da temporalidade e da historicidade nas determinações do adulto e da criança.

Mas se a psicanálise nos dá um princípio de compreensão essencialmente diacrónico, segundo o qual o indivíduo no presente é interpretado/explicado pelo seu passado (individual ou familiar), produzindo o que Sartre chama uma síntese/totalização vertical, é à sociologia que pertence a capacidade de elaborar sínteses/totalizações horizontais, ou seja, sincrónicas.

Aliás, “a criança *não vive apenas* a sua família, ela vive também – em parte através dela, em parte sozinha – a paisagem coletiva que a rodeia; e é ainda

a sua classe na generalidade que lhe é revelada nesta experiência singular.” (Sartre, 1961, p. 49)

Mas não são apenas as mediações diacrônicas da história individual a ser integradas numa perspectiva que se pretende totalizante da realidade humana; é também preciso dar conta da mediação que passa pelo grupo, ou seja, as relações humanas.

É dessas relações humanas, enquanto mediação entre o indivíduo e o grupo, que a sociologia trata, produzindo sínteses/totalizações horizontais, isto é, sincrônicas.

Esta relação ao grupo representa uma dimensão do vivido irreduzível, que atribui aos coletivos uma eficácia e também uma autonomia relativa. Autonomia relativa do grupo, que não se deve confundir com a autonomia radical que uma certa sociologia empirista e funcionalista atribui ao seu objeto de estudo. Citando o caso de Lewin, Sartre critica as concepções que atribuem ao grupo uma autonomia ontológica, isto é, uma interpretação dele como “unidade substancial”. Isto leva-o à afirmação de uma autonomia metodológica, encarando o grupo como uma unidade estrutural cujas partes têm entre si relações funcionais.

Do seu ponto de vista, pretende reintegrar a sociologia na totalização histórica, reconhecendo-lhe, no entanto, uma autonomia relativa: “A sociologia, como momento provisório de totalização histórica depende das novas mediações entre os homens concretos e as condições materiais da sua vida, entre as relações humanas e as relações de produção, entre as pessoas e as classes ou qualquer outra espécie de agrupamento.” (Sartre, 1961, p. 55)

É sempre a mesma preocupação que está presente, a de encontrar um método que possa ir, de forma recorrente, do singular ao universal e vice-versa. Um método de compreensão total que possa integrar a psicanálise e a sociologia.

É, no entanto, necessário que essa integração não seja uma simples justaposição, mas que possa superar a particularidade destas duas formas de abordagem em direção a um nível superior e mais englobante.

Com efeito, por um lado Sartre insiste – contra uma certa sociologia, e mesmo um certo marxismo, para quem os grupos ou as coletividades têm uma espécie de “autonomia ontológica” – em que o coletivo é sempre constituído por indivíduos concretos e singulares⁹. Embora acrescente também: “não pretendemos *negar* a realidade desses objetos, mas pretendemos que ela seja *parasitária*.” (Sartre, 1961, p. 55)

É sobretudo o indivíduo existente na sua singularidade que Sartre nunca tenciona esquecer. Como já se disse, não foi por acaso que escreveu biografias: é no singular que o universal se pode compreender.

As determinações universais-abstratas não podem permitir compreender tudo do indivíduo. É certo que constituem a condição de todo o conhecimento racional, mas no que se refere ao indivíduo singular, a sua “particularidade tem uma opacidade própria que impede de ser dissolvida nas determinações fundamentais.” (Sartre, 1961, p 56)

Foi por não ter compreendido isso, ou tê-lo esquecido, que o marxismo é criticável visto que é incapaz de pensar a singularidade irreduzível do indivíduo. É, portanto, à filosofia da existência que cabe preencher esse vazio metodológico na interpretação da realidade humana que conduzirá, mais concretamente no caso sartriano, à possibilidade da compreensão biográfica. Uma biografia, na perspetiva do marxismo que Sartre critica, nunca seria mais que um exercício de subsunção da singularidade concreta em categorias universais e abstratas.

O problema metodológico que o conhecimento da realidade humana põe pode-se resumir, segundo Sartre no seguinte dilema: são os homens que fazem a história ou a história que faz os homens?

9. “O suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos.” (Sartre, 1961, p. 55)

Deve a história ser compreendida como um “processo sem sujeito” (Althusser) em que cada indivíduo é determinado na sua *praxis* (social e individual) por realidades coletivas que o ultrapassam enquanto indivíduo? Ou deve-se antes pensar que são os indivíduos que, com toda a liberdade e em plena consciência, se determinam a si próprios fazendo a história?

A lição marxiana, sobre a qual Sartre se procura apoiar, nem sempre é muito clara. O que naturalmente permite leituras muito diferenciadas.

Se é verdade que Engels escreveu: “Os homens fazem eles próprios a história, mas num meio que os condiciona” (Sartre, 1961, p. 60), um certo marxismo “idealista” só aí vê a afirmação de um determinismo absoluto do meio (natural e social) sobre os homens. Neste caso “o homem é um produto passivo, uma soma de reflexos condicionados” (Sartre, 1961, p. 60). É contra esta concepção determinista que Sartre – filósofo da liberdade – se eleva muito firmemente.

No entanto, o próprio Marx parece inclinar-se neste sentido quando cita estas palavras para as aprovar, numa das suas críticas: “Marx considera a evolução social como um processo natural regido por leis que não dependem da vontade da consciência nem da intenção dos homens, mas que, pelo contrário as determinam”.

A realidade humana, enquanto definida pela consciência, pela intencionalidade dos seus atos e pela vontade, vê-se assim negada como sujeito determinando o curso da evolução social. Esta é, antes do mais, determinada pelas leis que escapam à consciência individual, da mesma maneira que o inconsciente freudiano a ela escapa, determinando-a.

É disso que se trata no estruturalismo, tanto althusseriano como lévi-Straussiano.

Contra estas interpretações, Sartre prefere apoiar-se noutros textos de Marx onde se encontrará uma clara afirmação da “irreducibilidade da *praxis* humana” (Sartre, 1961, p. 61). Cita a este propósito a 3.^a tese sobre Feuerbach: “A doutrina materialista, segundo a qual os homens são um produto das

circunstâncias e da educação... não tem em conta o facto de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelo homem.” (Sartre, 1961, p. 61)

Sartre pretende, portanto, escapar a esta dicotomia entre determinismo social e liberdade individual, tomando posição a favor desta e afirmando a sua irredutibilidade em última instância. O que é, aliás, coerente com o que sempre pensou, mas explicando a circunstância do sentido da história poder escapar à consciência e ao ato intencional individual pelo facto dele ser o resultado de diferentes atos individuais. Deste modo: “... se a História me escapa, isso não deriva de eu não a fazer: deve-se ao facto de o outro também a fazer.” (Sartre, 1961, p. 61)

O sentido da história é, portanto, o resultado de diferentes *praxis*. Ou seja, este sentido, se não é o resultado de uma única *praxis* individual também não é independente de todas as *praxis* individuais.

Esta *praxis* deve ser compreendida como uma ação consciente e intencional. É aí que intervém o conceito de *projeto* do qual se conhece a importância no pensamento de Sartre, pelo menos desde *O ser e o nada*, publicado em 1943.

Com efeito, a noção de *projeto* já estava no centro da filosofia do primeiro Sartre. Era uma noção que remetia por um lado, para a intencionalidade de toda a ação humana, por outro, para essa escolha livre e fundamental que cada um faz de si mesmo.

Foi também um conceito importante na metodologia biográfica, na medida em que é a compreensão desse *projeto* que permitia unificar os diferentes aspetos das manifestações ou comportamentos do sujeito biográfico. É esta escolha original de si que fornece o princípio unificador dos diferentes aspetos das singularidades que são Baudelaire, Flaubert ou Genet¹⁰.

Haverá oportunidade de verificar a origem deste conceito na obra de Sartre, quando se tratar de psicanálise. É de facto, um conceito que intervém – é

10. “A psicanálise existencial procura determinar a *escolha original*.” (Sartre, 1943, p. 657)

mesmo central – na psicanálise existencial e será à volta dele que se desenvolverão as discussões sobre o inconsciente freudiano.

Trata-se de um conceito que, tendo sido elaborado no âmbito da primeira filosofia de Sartre, é retomado aqui noutra contexto, alargado agora às dimensões do social e do histórico.

Mas já em *L'Être et le néant* a noção de projeto estava associada a uma questão de método, a da psicanálise existencial¹¹.

Ainda aqui a noção de *projeto* está associada a uma questão de método, porque ela é sempre a chave hermenêutica da realidade humana histórica e social. Se é verdade que o homem está condicionado pelo meio social e histórico, é precisamente esta capacidade de projeção para o futuro que define a especificidade da ação humana: “Para nós, o homem caracteriza-se antes de tudo, pela superação de uma situação, pelo que consegue fazer do que fizeram dele.” (Sartre, 1961, p. 63)

Assim, para compreender o homem é preciso pô-lo em relação com as condições exteriores da sua existência, e só será compreendido totalmente se o relacionarmos com o seu próprio futuro¹². A compreensão do humano deve, portanto, ter em conta o projeto que se define relativamente às condições, por um lado, e em relação às intenções, por outro. O projeto, enquanto escolha livre, é uma superação contínua dessas condições, em direção a um futuro construído através da *praxis* intencional. O homem nunca é um objeto (mesmo se está alienado, visto que vive como sujeito essa alienação), mas é sempre um sujeito, mesmo se se confronta com a exterioridade do meio que o condiciona, mas que ele supera continuamente através da sua *praxis*.

11. Em 1952, nas palavras com que termina *Saint Genet, comédien et martyr*, Sartre escreve o seguinte ao explicar do que é que se trata nessa biografia: “Mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e que só a liberdade pode dar conta de uma pessoa na sua totalidade, dar a ver essa liberdade confrontada com o destino ... reencontrar a escolha que um escritor faz de si próprio ... retrair em pormenor a história de uma libertação: foi isto que eu quis.” (Sartre, 1952, p. 536)

12. “A conduta mais elementar deve-se determinar simultaneamente em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e relativamente a um certo objeto que está para vir que ela tenta fazer nascer. É o que chamamos projeto.” (Sartre, 1961, p. 63)

O movimento da *praxis* é, portanto, duplo: por um lado ela nega essa exterioridade que lhe resiste, por outro afirma o seu fim, o seu objetivo. É assim que “fuga e salto em frente, rejeição e realização ao mesmo tempo, o projeto retém e revela a realidade superada pelo próprio movimento que a supera.” (Sartre, 1961, p. 64)

Quando Sartre utiliza a palavra “existencialismo” refere-se, é certo, à doutrina filosófica no seu conjunto, mas também a um método de compreensão da realidade humana. É, aliás, neste último sentido que a expressão é utilizada na *Crítica da razão dialética*. Isso apoia a minha conjectura segundo a qual a filosofia de Sartre é antes do mais um esforço teórico de elaboração de um método de compreensão biográfico. É sempre referindo-se a uma existência singular que a filosofia sartriana pensa.

É certo que este singular é também universal, mas é sempre o singular que é concreto e o universal abstrato. Daí a importância da noção de projeto, aliás perfeitamente identificável à existência.

Para Sartre trata-se, no conhecimento do homem, não de estabelecer o geral, mas principalmente assinalar a diferença, a especificidade.

Daí a sua rejeição de toda a espécie de reducionismo e quando critica o marxismo ortodoxo é muitas vezes a esse nível.

É assim que ele se indigna contra “os marxistas estalinistas (que) são cegos face aos acontecimentos. Quando reduziram o seu sentido ao universal, concedem reconhecer que subsiste um resíduo, mas fazem dele um simples efeito do acaso.” (Sartre, 1961, p. 82)

Nesta atitude é a dimensão do *vivido* que escapa, uma vez que é considerada não apreensível pela racionalidade.

Reagindo a este estado de coisas no marxismo, “o existencialismo não pode senão afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico.” (Sartre, 1961, p. 81)

O acontecimento é a *praxis* concreta dos indivíduos enquanto cada um interage com os outros: “o acontecimento, na sua plena realidade concreta, é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente.” (Sartre, 1961, p. 83)

Ele não é o sinal particular que exprime e apela a uma realidade outra, mais profunda, é sim o real concreto ele próprio, irredutível na análise.

Estabelecendo os princípios de um método que possa dar conta do acontecimento na sua especificidade, Sartre pretende: “racionalizar a História ao nível do concreto.” (Sartre, 1961, p. 84)

Evidentemente, para compreender a racionalidade histórica é preciso ter em conta a universalidade, mas sem a consideração do indivíduo concreto (e dos acontecimentos que ele vive) não se passa do nível puramente abstrato.

Mais uma vez, é pelas lacunas do marxismo que o projeto teórico de Sartre se justifica: “o objeto do existencialismo – pela falência do marxismo – é o homem singular no campo social.” (Sartre, 1961, p. 86)

Compreende-se agora que seja a biografia, o domínio de eleição de Sartre. Contrariamente ao estruturalismo, para quem é preciso procurar uma instância oculta, mas portadora de sentido, para além do acontecimento e do indivíduo, no existencialismo sartriano é necessário, pelo contrário, pensar o homem concreto em situação, para além dos princípios abstratos e universais. Para ele é este o verdadeiro campo da história e o nível onde a compreensão é possível. Se isto não é tido em consideração nada se torna historicamente compreensível.

Será preciso, pois, utilizar um método simultaneamente regressivo e progressivo, isto é, que proceda por um contínuo vaivém entre o abstrato e o concreto, entre o universal e o singular¹³. É, portanto, um método que tem

13. “Sabe-se como o marxismo contemporâneo pára aqui: pretende descobrir o objeto no processo histórico e o processo histórico no objeto. Na realidade ele substitui a ambos um conjunto de considerações abstratas que se referem imediatamente aos princípios. O método existencialista, pelo contrário, quer continuar *heurístico*. Não terá outro meio senão o ‘vaivém’: determinará progressivamente a biografia (por exemplo) aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia.” (Sartre, 1961, p. 87)

por fim a totalização, mas para o qual o que se trata de explicar é a singularidade, a diferença¹⁴.

Mas visto que se trata de um método totalizador, o indivíduo singular é tomado como totalidade: “A exigência totalizadora implica... que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações... Em qualquer plano, a qualquer nível que seja considerado – o indivíduo está sempre inteiro.” (Sartre, 1961, p. 89)

É preciso então distinguir, neste método, dois momentos: 1) o analítico e regressivo; 2) o sintético e progressivo.

No momento regressivo, o método deve analisar o seu objeto (é sempre de biografia que se trata; Flaubert, nomeadamente) por fases diferentes: 1) a obra; 2) a vida; 3) a história.

O método, no seu momento regressivo, dirige-se ao singular para apreender o “diferencial” na “profundidade do vivido”.

Num primeiro momento, trata-se de interrogar a obra no que ela exprime da realidade humana¹⁵. É necessário depois considerar os factos relativos à sua vida. Mas a obra contribui também para esclarecer a vida, na medida em que a primeira reflete a segunda¹⁶. E depois, é no próprio decurso da vida singular que se descobre o geral. Com efeito, é na infância (com a ajuda da psicanálise) e através da família como grupo que o sujeito descobre a história e o social¹⁷.

14. “Assim, o método heurístico deve encarar o ‘diferencial’ (se se trata do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia... Nada pode ser descoberto se antes não chegarmos tão longe quanto nos é possível na singularidade histórica do objeto.” (Sartre, 1961, p. 89)

15. Por exemplo, “Quem pode e deve ser Flaubert para se objetivar na sua obra a alguns anos de distância sob a forma de um monge místico e de uma mulher decidida e um pouco masculina?” (Sartre, 1961, p. 90)

16. “A vida clarificada pela obra como uma realidade cuja determinação total lhe é exterior, simultaneamente, nas condições que a produzem...” (Sartre, 1961, p. 90)

17. Ainda a propósito de Flaubert: “A este nível, tratando a infância como maneira de viver obscuramente as condições gerais, fazemos aparecer, como sentido do vivido, a pequena burguesia intelectual que se formou sob o Império e o seu modo de viver a evolução da sociedade francesa.” (Sartre, 1961 p. 91)

Trata-se de estudar as estruturas sociais e o tempo histórico, nos quais se insere a experiência vivida do sujeito, mas as estudando a história por intermédio de uma vida singular, alcança-se uma perspectiva mais concreta do universal: “a partir de uma infância obscuramente vivida, podemos reconstituir as verdadeiras características das famílias pequeno-burguesas.” (Sartre, 1961, p. 91)¹⁸

É este vaivém constante entre o particular e o geral que permite alcançar o vivido na sua profundidade.

Há, no entanto, nesta fase da análise, uma certa heterogeneidade entre os diferentes planos: a obra, a vida, a história. Será preciso reencontrar “a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas.” (Sartre, 1961, p. 93)

É aqui que intervém a noção de *projeto*. É ela que permitirá a unificação/totalização da biografia. Estamos já na vertente *progressiva* do método. É o momento da *síntese*.

Ora é precisamente a clarificação do projeto fundamental do sujeito que permite encontrar a chave da síntese. Sartre define-o deste modo: “este projeto tem *um sentido*... através dele o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objetiva.”

No seu projeto, ou seja, na sua liberdade, o homem supera as condições e autodetermina-se relativamente a elas. Como dizia Sartre algures, a liberdade (o projeto) é o que se faz do que se fez de nós. É da própria existência que se trata, se a compreendermos como “ser-fora-de-si”, “arrancamento para...” da qual se atinge o sentido pela compreensão do projeto como escolha livre. Para o investigador é como “reviver” do interior, o movimento do sujeito, de “recriar” esse movimento¹⁹.

18. De notar ainda: “Neste sentido, o estudo de Flaubert criança, como universalidade vivida e na particularidade, enriquece o estudo geral da pequena burguesia de 1830. Através das estruturas que comandam o grupo familiar singular, enriquecemos e concretizamos os caracteres sempre demasiado gerais da classe considerada...” (Sartre, 1961, p. 29)

19. Aqui, Sartre encontra-se, relativamente à compreensão biográfica, singularmente próximo da etnologia na sua compreensão da alteridade. É Lévi-Strauss quem o reconhece ao escrever: “(O etnólogo) sente-se muito perto de Sartre, cada vez que ele se aplica, com uma arte incomparável, a apreender no seu movimento dialético uma experiência social atual ou antiga, mas interior à nossa cultura. Ele faz então o que qualquer etnólogo tenta fazer para as culturas diferentes: pôr-se no lugar dos homens que

É certo que este projeto, confrontado com as condições exteriores e com os instrumentos coletivos de que dispõe, pode sofrer alterações. É necessário voltar à análise regressiva (à obra e à vida), analisar as contradições e incoerências na realização do projeto. A este nível, todo o conflito entre o homem e a história é, por si mesmo, significativo tanto para compreender a realidade humana como para compreender a história.

Há, portanto, aí toda uma dialética do objetivo e do subjetivo na medida em que a própria *praxis* “é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização” (Sartre, 1961, p. 61). De certo modo, é o projeto que mediatiza esta passagem²⁰: “o projeto como superação subjetiva da objetividade para a objetividade, situado entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa, em si próprio, a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, essas principais determinações da atividade. O subjetivo aparece então como um momento necessário do processo objetivo.” (Sartre, 1961, p. 66)

É, portanto, o projeto que, unificando os conhecimentos de que se dispõe acerca de um homem, o pode fazer compreender. Um comportamento só tem sentido se está relacionado com esta projeção do sujeito, que consiste finalmente em “superar o objeto presente em direção a uma ausência.” (Sartre, 1961, p. 96)

O projeto, enquanto princípio ou chave unificadora de toda a compreensão do sujeito, identifica-se, portanto, à liberdade²¹. A liberdade enquanto escolha, será precisamente “o se faz do que se fez de nós”, como dirá Sartre muitas vezes. É a superação do facto objetivo por uma subjetividade intencional em direção a uma objetivação concreta.

aí vivem, compreender a intenção deles no seu princípio e no seu ritmo, aperceber uma época ou uma cultura como um conjunto significante.” (Lévi-Strauss, 1962, p. 331)

20. “Só o projeto, como Mediação entre dois movimentos da objetividade, pode dar conta da história, quer dizer da criatividade humana.” (Sartre, 1961, p. 68)

21. “Como esta tendência para a objetividade toma formas diversas segundo os indivíduos, como ela nos projeta através de um campo de possibilidades de que realizamos umas excluindo outras, chamamos-lhe também escolha ou liberdade.” (Sartre, 1961, p. 95)

É a partir daí que se pode afirmar o princípio da liberdade como linha de divisão entre natureza e cultura: “O que chamamos liberdade é a irreduzibilidade da ordem cultural à ordem natural.” (Sartre, 1961, p. 96)

Recusando toda a redução do sujeito (e da sua *praxis*) ao que o condiciona, Sartre defende que é essa mesma singularidade, na sua diferença, que é preciso questionar: “O método dialético, pelo contrário, recusa *reduzir*; ele opera o percurso inverso: supera conservando.” (Sartre, 1961, p. 95)

Quer dizer: supera as determinações exteriores através da liberdade, e simultaneamente conserva-as pelo projeto como objetivação, efetuação, *praxis* concreta no real.

O método progressivo-regressivo é um método de compreensão (*verstehen*)²² que Sartre entende definir como um conhecimento dialético, ou seja, que apura tanto as condições iniciais como a significação prosseguida pela *praxis*: “este conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal a partir das suas condições iniciais.” (Sartre, 1961, p. 96)

A consideração de uma finalidade da *praxis* – compreendida através do projeto – é, pois, o núcleo de toda a compreensão da realidade humana²³: “A finalidade é a própria objetivação, enquanto constitui a dialética de uma conduta humana e a unidade das suas contradições internas.” (Sartre, 1961, p. 100)

22. Sartre situa-se muito explicitamente na linhagem de Dilthey: “Para apreender o sentido de um comportamento humano, é preciso dispor do que os psiquiatras e historiadores alemães chamaram ‘compreensão’.” (Sartre, 1961, p. 96)

23. “... a nossa compreensão do outro faz-se necessariamente por fins.” Isso porque “o fim como significação do projeto vivido de um grupo de homens permanece real, na precisa medida em que, como diz Hegel, a aparência em quanto aparência possui uma realidade.” (Sartre, 1961, p. 99)

III. PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Em Sartre a psicanálise parece ser uma referência importante. Pensa-a como uma “disciplina auxiliar” indispensável à compreensão da realidade humana e desse “universal singular” que todo o indivíduo é. Propôs mesmo, desde *O ser e o nada*, a sua própria “psicanálise existencial” como fundamento de toda a pesquisa biográfica.

Todavia esta adesão de princípio à psicanálise nunca é feita num sentido completamente freudiano.

O Inconsciente, por exemplo, é uma noção que Sartre recusa aceitar.

Há, no entanto, que compreender a razão desta menção insistente das teorias freudianas, mesmo sendo para as negar ou transformar. Torna-se difícil não lhes fazer referência quando o objeto de estudo é a realidade humana.

Sartre manteve desde sempre uma relação bastante conflituosa com a teoria freudiana. Na origem dessa atitude está uma recusa muito cartesiana¹ da noção de inconsciente. Ele não deixou de se justificar, tanto nos seus trabalhos teóricos como em numerosas entrevistas.

1. “Voltando a Freud, direi que era incapaz de o compreender porque eu era um francês educado na tradição cartesiana, imbuído de racionalismo, a quem a ideia de inconsciente chocava profundamente.” (Sartre, 1972, p. 105)

Se se encarar, como me parece poder ser feito, o esforço teórico de Sartre como uma tentativa de fundar um método de compreensão biográfica², entender-se-á que o interesse pela psicanálise se manifeste, mesmo se de uma forma crítica.

Aliás, dificilmente se imagina o filósofo da liberdade aceitar pacificamente a ideia de inconsciente.

É assim que, de *Esboço de uma teoria das emoções* a *O idiota da família*, Sartre nunca deixou de invocar a psicanálise. Concebeu mesmo, em alternativa a Freud, a “psicanálise existencial” como fundamento do seu método biográfico.

Logo em 1939, no referido *Esboço de uma teoria das emoções*, a discussão crítica dos conceitos freudianos se desenvolve. Este texto, que fazia parte de um tratado de psicologia nunca publicado, consistia numa tentativa de aplicar o método fenomenológico à psicologia das emoções.

É sabido como Sartre descobriu Husserl e a fenomenologia durante a sua estadia em Berlim, em 1933. Em 1936 já tinha publicado dois textos (Sartre, 1983 e 1992) onde tentava utilizar este novo método. É essa tarefa que ele prossegue em *Esboço de uma teoria das emoções* (Sartre, 1939).

Todo o projeto teórico está já presente. Muito tempo depois, apresentava do seguinte modo as suas preocupações teóricas que, aliás, permaneceram as mesmas: “A questão era: como atribuir ao homem simultaneamente a sua autonomia e a sua realidade no meio dos objetos reais, evitando o idealismo e sem cair no materialismo mecanicista?” (Sartre, 1972, p. 104)

2. É o que pensam A. Gorz (Gorz, 1967, p. 214) ou H. C. Tauxe que escreve: “a ontologia fenomenológica elaborada por Sartre visa estabelecer as noções fundamentais a partir das quais será possível construir um método (a psicanálise existencial) que permitirá apreender os comportamentos humanos em completa inteligibilidade” (Tauxe, 1961, p. 200). J. B. Pontalis sugere também uma nova leitura de Sartre centrada justamente sobre o seu relacionamento à psicanálise: “Será preciso um dia escrever a história da relação ambígua feita de atração e reticências igualmente profundas que Sartre mantém com a psicanálise e talvez mesmo reler a sua obra neste perspectiva.” (Sartre, 1972, p. 360)

O programa assim enunciado será o de toda uma vida. Com certeza que outros elementos foram acrescentados, mas o projeto fundamental permanece: compreender a realidade humana na sua totalidade sem a reduzir nem a um subjetivismo idealista, nem a um “objetivismo” redutor.

Reencontramos, aliás, desde a introdução ao livro sobre as emoções, a distinção entre uma psicologia entendida como ciência e a antropologia filosófica, que se reclama da fenomenologia.

A psicologia, quando pretende ser uma ciência, coloca os psicólogos perante um objeto. Isto quer dizer que o psicólogo aceita por objeto de estudo os factos da experiência, quer seja a experiência percetiva ou a experiência reflexiva. Acontece que esses factos são encarados numa perspetiva positiva, perspetiva essa em que são isolados.

O psicólogo científico é, portanto, apenas um “coleccionador” de factos isolados. É já o que Sartre chamará mais tarde a *razão analítica*, que careceria da perspetiva sintética da *razão dialética*.

Este isolamento dos factos significa uma rutura com a realidade humana na sua totalidade. Assim, por exemplo, a emoção vista pelo psicólogo, não passa de um facto isolado do resto da totalidade que é a realidade humana³.

A fenomenologia permitirá ultrapassar esta situação. Especialmente com Heidegger para quem “o que distingue toda a pesquisa acerca do homem é precisamente esse facto privilegiado da realidade humana sermos *nós mesmos*.” (Sartre, 1972, p. 13)

Assim sendo, é de um método *compreensivo* que se precisa, na medida em que, na realidade humana, existência e compreensão identificam-se⁴.

3. “Nunca será mais que um facto entre outros, um facto fechado sobre si que nunca permitirá compreender outra coisa que não ele próprio, nem permitirá apreender através de si a realidade essencial do homem.” (Sartre, 1972, p. 12)

4. “É que, com efeito, a compreensão não é uma qualidade vinda de fora à realidade humana, é a sua maneira própria de existir. Assim a realidade humana que é o *eu* assume o seu próprio ser compreendendo-o.” (Sartre, 1972, p.14)

Mas não devemos entender *compreensão* e *introspeção* no sentido psicológico: um método psicológico só nos fornece factos, quando do que se trata é de “fundar uma antropologia” que “servirá de base a toda a psicologia”. É preciso, portanto, começar por uma “hermenêutica da existência” e também partir da “totalidade sintética” que é a realidade humana⁵.

Contrariamente, portanto, à psicologia científica que parte de *factos* desligados, a fenomenologia toma naturalmente como objeto os *fenómenos*, isto é, na perspectiva husserliana, as aparências, o que aparece à consciência, ou ainda: “o que se denuncia a si próprio”. Para a fenomenologia, existir é aparecer do ponto de vista da consciência.

Assim, a emoção, por exemplo, deixa de ser um facto psicológico isolado para se tornar um modo de ser (e aparecer) de toda a existência, um modo de ser da consciência.

Na emoção é a realidade humana toda ela, enquanto consciência (de) si, que se exprime sob a forma da emoção: é uma “consciência emocionada”.

Ora, é precisamente esta totalidade sintética que pode ter uma *significação*. Os factos isolados não significam.

Sartre utiliza também a terminologia saussuriana para dizer que a emoção, enquanto *significante*, remete para o *significado*, que é a realidade humana enquanto consciência emocionada, ou seja, dirigida intencionalmente para o mundo enquanto “consciência emocionada de alguma coisa”.

Nestas condições, apenas a compreensão, enquanto hermenêutica da existência na sua totalidade sintética, é o método apropriado. O seu objeto é o homem em *situação*⁶.

Pode-se agora entender como e porquê Sartre desenvolve a sua abordagem crítica da psicanálise.

5. “Estamos, portanto, na situação inversa à dos psicólogos uma vez que partimos dessa totalidade sintética que é o homem e estabelecemos a essência do homem antes de começar em psicanálise.” (Sartre, 1972, p. 14)

6. “Ela capta o homem no mundo, tal como se apresenta através de uma multiplicidade de situações: no café, em família, na guerra.” (Sartre, 1972, p. 17)

Para compreender a emoção é preciso pensá-la como o significante de um significado que é a realidade humana.

Este significado é que produz “a organização sintética dos comportamentos” (Sartre, 1972, p. 33). Mas, se para Sartre e a fenomenologia, o significado é a consciência, para a psicanálise ele é o inconsciente.

Sartre reconhece que a psicanálise estabeleceu, pela primeira vez, uma relação entre um estado de consciência e outra instância que lhe dá o sentido⁷.

Será, no entanto, o próprio princípio da explicação analítica que irá levantar um problema ao estabelecer uma relação de causalidade entre o inconsciente e a consciência, entre o significado e o significante, para produzir a significação. Efetivamente, em psicanálise, “o *significado* está completamente separado do *significante*” (Sartre, 1972, p. 75) o fenómeno consciente é o significante que remete, como sendo o que ele simbolicamente exprime, para o significado que permanece inconsciente pela ação do recalçamento.

Entre o significado inconsciente e a consciência significante há uma relação de causa a efeito; aquilo de que se tem consciência é apenas o vestígio do que o causou e a causa, oculta à consciência, é-lhe exterior.

Ora isto é inaceitável para Sartre⁸, que afirma, aliás, sem equívocos, acreditar “no valor absoluto do *Cogito Cartesiano*”⁹.

A consciência, quer dizer o *para-si*, não pode ser uma aparência passiva e accidental sob a qual se oculta o verdadeiro sentido dos fenómenos.

7. “A psicologia psicanalítica foi com certeza a primeira a sublinhar a significação dos factos psíquicos; isto é, em primeiro lugar foi ela que insistiu no facto de todo o estado de consciência valer por outra coisa que não ele próprio.” (Sartre, 1972, p. 34)

8. “O primeiro resultado de tal interpretação é o de constituir a consciência em coisa relativamente ao significado, é admitir que a consciência se constitui em significação sem ser consciente da significação que ela própria constitui.” (Sartre, 1972, p. 36)

9. De notar, a este propósito: “... devo explicar as minhas relações com a obra de Freud a partir da minha história pessoal. É incontestável que experimentei, na minha juventude, uma profunda repugnância pela psicanálise, que tem de ser explicada... poder-se-ia dizer que era por ser francês que recusava Freud.

Há alguma verdade nisso. Nunca se deve esquecer o peso do racionalismo cartesiano em França.” (Sartre, 1972, p. 104)

Em suma, todo o vivido se reduz à consciência¹⁰. Toda a significação está na consciência. Esta não lhe é exterior antes é completamente constitutiva.

Por outras palavras, a significação é imanente à consciência e não transcendente.

Na verdade, Sartre pensa poder encontrar uma contradição entre, por um lado, a teoria psicanalítica que estabelecerá um elo causal de simbolização entre, por exemplo, o significante “entrar numa carruagem” e o significado “ato sexual”, e, por outro lado, a prática analítica que tem de adotar uma abordagem compreensiva da “relação intraconsciente” (Sartre, 1972, p. 37) entre o significante e o significado.

No primeiro caso (teoria analítica), a *causa* exterior (desejo sexual inconsciente) fornece o sentido ao efeito consciente no sonho de entrar numa carruagem. Estamos ao nível da explicação. Ao passo que no segundo caso (prática analítica) o analista é confrontado com o vivido consciente do paciente que ele tem de compreender.

De facto, Sartre coloca-se aqui categoricamente numa posição teórica que, ao identificar o psíquico à consciência, está em contradição total com os próprios princípios da psicanálise freudiana.

É contra esta conceção que Freud se insurge muito firmemente. Trata-se do que ele chama “obstáculo consciencialista”¹¹. Freud pensa efetivamente,

10. Mais tarde, em 1970, Sartre afirma: “No livro que estou a escrever sobre Flaubert, substituí a minha antiga noção de consciência – se bem que ainda utilize essa palavra - por aquilo a que chamo vivido.” (Sartre, 1972, p. 108)

11. Sobre esta questão e de uma maneira geral sobre a relação da psicanálise com a filosofia cf. Assoun, 1976. O autor define aí os “consciencialismos” como “... a tese da paridade (*Gleichstellung*) do psíquico e do consciente e a eleição da consciência como modo exaustivo de definição do psiquismo” (Assoun, 1976, p. 23). Notar-se-á que Assoun descreve bastante bem a posição de Sartre (“a psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o facto psíquico é, para ela, co-extensivo à consciência” (Sartre, 1943, p. 658)), «um verdadeiro «obstáculo epistemológico» para a constituição da psicanálise como ciência do inconsciente.” (*Idem, ibidem*, nota 2)

Assinalem-se também os textos de Jean Hyppolite. 1991. Nomeadamente Hyppolite “Psychanalyse et philosophie” (pp.406-442) e «Philosophie et psychanalyse» (pp. 406-442). Ele resume assim o seu projeto: “tinha-me inspirado na fenomenologia hegeliana para compreender a psicanálise, porque descobria na fenomenologia uma ideia central, a da relação das consciências no desvelamento da experiência, e essa relação parecia-me ser também fundamental na psicanálise. Tinha, aliás, chegado a esta conceção graças aos esforços do Dr. Lacan para situar o campo da psicanálise no da linguagem e da palavra.” (p.430)

Finalmente, A. De Waelhens tratou este mesmo assunto em diferentes ocasiões e nomeadamente em: “Sur l’inconscient et le pensée philosophique” (in *L’inconscient*. Op. cit., pp. 371-385), mas sobretudo

e está aí um elemento fundamental nas suas descobertas, que o aparelho psíquico não se pode reduzir à consciência: ele é mais vasto e é constituído de outro modo.

No final do que foi um livro inaugural da psicanálise – *Interpretação dos sonhos* – Freud escreve: “O médico não pode senão encolher os ombros quando se afirma que «o consciente é o carácter indispensável do psíquico», e todo o seu respeito pelos filósofos só o levará a admitir que não falam da mesma coisa, e que a sua ciência é completamente diferente.” (Freud, 1924, p.599)

Em diferentes ocasiões ele explicou o que entendia por inconsciente, mas insistiu sempre na heterogeneidade dos dois campos da psique, bem como na irredutibilidade do psíquico à consciência.

O aparelho psíquico pode ser descrito desta forma: de um lado o Inconsciente cujos conteúdos são os representantes das pulsões, de outro, duas instâncias – Consciente e Subconsciente – separados do Inconsciente pela barreira intransponível do recalçamento.

E mesmo que esse recalçamento não seja uma supressão pura e simples das representações inconscientes das pulsões, ele barra-lhes o acesso direto à consciência¹², o que não as impede de ter uma eficácia mediata sobre esta¹³. Mas de qualquer forma, Freud insiste: “Para compreender bem a vida psíquica, é indispensável atribuir menor importância à consciência”¹⁴. E chega a afirmar: “O inconsciente é o próprio psíquico e a sua essencial realidade” (Freud, 1924, p. 601).

em *La psychose*. (cf. sobretudo o capítulo VI: “Élucidation existentielle de l’inconscient et de la psychose”, pp. 158 sqq.). Cf. também, ainda do mesmo autor, “Réflexions sur une problématique husserlienne de l’inconscient. Husserl et Hegel” (in *Edmund Husserl*, pp. 221-237) e “Inconscient, sujet et vérité” (in *Revue Philosophique de Louvain*, Mai 1974, pp. 268-282).

12. Cf. o capítulo «O Inconsciente» em Freud, 1971: “A psicanálise ensinou-nos que a essência do processo de recalçamento não consiste em suprimir, anular uma representação que representa a pulsão, mas em impedi-la de se tornar consciente.”

13. *Id. ibid.*: “... sendo inconsciente, (a representação) pode produzir efeitos dos quais alguns podem mesmo vir a atingir a consciência.”

14. “Todo o recalçado permanece necessariamente inconsciente.” (Freud, 1924, p.599)

Não se deve também confundir o inconsciente com o subconsciente. Este último está do lado, não do recalcado, mas simplesmente do esquecido, que pode, apesar disso, ser evocado à consciência.

Voltando a Sartre: parece claro ser total a incompatibilidade entre as duas concepções.

Poder-se-á agora compreender um pouco melhor as razões profundas da oposição sartriana à ideia de inconsciente, visto que, afinal de contas, ele fala também da psicanálise, se bem que lhe acrescente o adjetivo “existencial”, como qualquer coisa de muito fundamental no seu percurso teórico. Sustenta mesmo o desejo confesso de se tornar o Freud desta nova psicanálise.

Recusando o inconsciente, terá de encontrar um conceito para o substituir: será a “má-fé”, que ocupa um capítulo inteiro de *O ser e o nada*.

Expondo a sua concepção da má-fé, Sartre continua a desenvolver argumentos contra a psicanálise freudiana.

Publicado em 1943, o livro tem como subtítulo, *Ensaio de ontologia fenomenológica*. É, portanto, de ontologia que se trata, mas termina com um capítulo intitulado “Perspetivas morais” remetendo para a psicanálise existencial, sobre a qual escreve: “... a psicanálise existencial é uma descrição moral, porque nos dá o sentido ético dos diferentes projetos humanos.” (Sartre, 1943, p. 720)

O objetivo declarado é o de elaborar uma moral¹⁵. No entanto, da ontologia à moral, existe uma mediação necessária, a psicanálise existencial: “... a ontologia e a psicanálise existencial (...) devem revelar ao agente moral que ele é o ser para quem os valores existem.” (Sartre, 1943, p. 722)

15. São conhecidas as últimas frases de *L'être et le néant*: “Todas estas questões que nos remetem para uma reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar resposta no terreno moral. Consagrar-lhe-emos uma próxima obra” (Sartre, 1943, p. 722). Desta obra foram publicados postumamente os esboços com o título *Cahiers pour une morale*.

A psicanálise existencial está bem no centro de todo o projeto teórico sartriano. Se a pesquisa ontológica estabelece os fundamentos da realidade humana, descrevendo o seu ser-no-mundo, a significação do agir humano só se pode compreender através da psicanálise existencial¹⁶.

Esta compreensão não se fez sem dificuldade, visto que há o obstáculo da ocultação pela “má-fé”¹⁷.

É preciso que estas resistências, no indivíduo, sejam superadas e a liberdade descoberta. Essa é a tarefa da psicanálise existencial.

Há, pois, uma espécie de sucessão metodológica que vai da ontologia à psicanálise existencial e à moral¹⁸.

A ontologia é apenas preparatória e a moral procura-se pela mediação da psicanálise existencial.

Não se insistirá aqui demasiado sobre a ontologia sartriana tal como é conhecida e largamente comentada. Atente-se apenas no essencial.

Sendo fenomenológica, esta ontologia reduz o existente às aparições que o manifestam. Enquanto aparência, o ser aparece a uma consciência. Como tal, o ser é em-si, coincidente consigo próprio. O ser é o que é, imanente a si.

16. “A psicanálise existencial vai-lhe revelar (ao homem) o fim real da sua procura, que é o ser como fusão sintética do em-si com o para-si; vai pô-lo ao corrente da sua paixão” (Sartre, 1943, p. 721).

17. “O homem procura o ser às cegas, ocultando a si próprio o livre projeto que esta busca é.” (Sartre, 1943, p. 721)

18. Cf. a este propósito, « Mise en question et fondement de la psychanalyse chez Sartre ». Neste texto, o autor escreve: “a ontologia é finalizada pela moral que remete para a ontologia como elucidação dos seus primeiros princípios” e acrescenta, numa nota: “As querelas do género ‘Sartre filósofo ou moralista?’ são talvez jogos do espírito instrutivos, mas não correspondem a nada de real.” (Tauxe, 1961, p. 200)

Em contrapartida, um outro autor (Hyppolite, 1971, pp. 780-806), escreve: “Sartre é talvez mais um moralista, na tradição dos moralistas franceses, do que um filósofo”. Para o diferenciar de Heidegger (é a essência da metafísica que ele interroga) Hyppolite pretende que “pelo contrário, Sartre se liberta da ontologia; faz uma ontologia para não ter de aí voltar, para reduzir a condição humana ao que ela é, e fazer tomar consciência ao homem do que para si significa: ‘Deus morreu’. A descrição da essência humana é o último projeto de Sartre, e não a verdade que se desvendaria pelo homem.” (Hyppolite, 1991, pp. 780-81)

Mas Hyppolite também pensa que a psicanálise existencial é finalmente o grande objetivo de Sartre: “A última parte de *O Ser e o nada* é consagrada à psicanálise existencial que parece, aliás, ser o objetivo da obra. A ontologia que precede é apenas o que torna possível essa psicanálise, esse estudo do homem; prepara-o e afasta qualquer outra explicação ou descrição possível do homem.” (Hyppolite, 1991, p. 781)

Pelo contrário, a consciência define-se como *para-si*, ela não é o que é, mas tem de o vir a ser. A consciência, enquanto *para-si*, não é imanente, mas transcendente a si, é sempre consciência de alguma coisa. É a ideia de intencionalidade que estrutura aqui o pensamento.

Diferentemente do ser em-si, o ser para-si define-se “com sendo o que ele não é e não sendo o que é.” (Sartre, 1943, p. 33)

Há, portanto, o em-si e o para-si. O em-si é o ser das coisas e o para-si é o não-ser das consciências, da realidade humana. Por essa razão a realidade humana é definida como existência, como “nadificação do ser”: sempre arrancada a si para o exterior, a consciência/para-si é uma transcendência, um projeto, isto é, uma liberdade¹⁹.

Aí está todo o sentido da expressão “existencialismo” que Sartre foi talvez o único a reivindicar como sua.

Só que esta liberdade, que é o ser da realidade humana, é também vivida na angústia. Ou melhor, é na angústia que se descobre a liberdade como consciência da contingência humana, como “liberdade para nada”²⁰.

A consciência de liberdade é, pois, vivida sob a forma de angústia porque nos deixa sós perante a escolha dos valores²¹ e responsáveis do nosso próprio destino, ou seja, dos nossos possíveis²².

19. “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível, a essência do ser humano está suspensa na sua liberdade. O que chamamos liberdade é, portanto, impossível de distinguir do ser da “realidade humana”. O homem não é, primeiro, para ser *livre* em seguida; não há diferença entre o ser do homem e o seu “ser-livre.” (Sartre, 1943, p. 61).

20. Sartre define assim a angústia: “é precisamente à consciência de ser o seu próprio futuro sob o modo do não-ser que chamaremos angústia” (Sartre, 1943, p. 69)

21. “Estou só e na angústia em frente do projeto único e primeiro que constitui o meu ser; todas as barreiras, todas as proteções se desmoronam, nadificadas pela consciência da minha liberdade: não tenho nem posso recorrer a nenhum valor contra o facto que sou eu que mantém no ser os valores; nada me pode assegurar contra mim próprio, cortado do mundo e da minha essência por este nada que eu *sou*, tenho para realizar o sentido do mundo e da minha essência: decido só, injustificável e sem desculpa.” (Sartre, 1943, p. 77)

22. “A escolha livre que o homem faz de si mesmo identifica-se absolutamente com o que se chama o seu destino.” (Sartre, 1947, p. 245)

No entanto, não vivemos sempre em estado de angústia. Procuramos mesmo, o mais frequentemente possível, fugir dela. Procuramos sobretudo fugir à contingência, especialmente através do alibi do determinismo psicológico²³ que “reintroduz em nós a positividade absoluta no seio do ser-em-si e assim nos integra no seio do ser.” (Sartre, 1943, p. 78)

Procuo então toda a espécie de subterfúgios para ocultar a mim mesmo a angústia da liberdade que sou sob o modo do nada. Se não posso suprimir esta angústia que sou, escondo-a para dela fugir: é o que Sartre chama *má-fé*.

Mas esta má-fé não é uma pura mentira. Distingue-se mesmo dela. Ao passo que a mentira é uma negação transcendente, que visa o outro, a má-fé é uma negação imanente virada para si.

Sendo claro que a má-fé é imanente à consciência, e visto que a consciência é reflexiva²⁴, a minha consciência deve saber o que a si própria esconde. Ela é também consciência da sua má-fé.

Esta contradição, revelada por Sartre, ele próprio confessa ser embaraçante. Há que retomar aqui a análise do inconsciente e da psicanálise para completar a sua crítica.

Com efeito, a noção freudiana de inconsciente poderia dar uma resposta à questão. Dividindo o psíquico num *eu* que sou e num *isso* que não sou, Freud introduziu aí uma estrutura “intersubjetiva”: o enganador e o enganado já não são o mesmo. O inconsciente está separado da consciência pela barreira do recalçamento.

O inconsciente é real e a consciência aparência enganadora. Dito de outro modo, o *Id* pulsional determina os comportamentos conscientes sem que ele próprio possa ser transparente à consciência. Esta suporta passivamente as simbolizações do *Id*.

23. Quando Sartre fala de “determinismo psicológico” está certamente a pensar na psicanálise. Este determinismo do inconsciente, no caso freudiano, permite-nos fugir “da angústia tentando apreender-nos *de fora* como *outrem* ou como uma coisa.” (Sartre, 1943, p. 81)

24. “O ser da consciência é consciência de ser.” (Sartre, 1943, p. 88)

O desconhecimento que tenho do meu inconsciente faz-me ser “em relação a mim, ‘isso’ na posição de outrem.” (Sartre, 1943, p. 89)

Com o inconsciente eu não minto, como na “má-fé”, mas *sou mentido*²⁵.

O que Sartre não pode aceitar é que uma parte, e não a menor, da unidade psíquica seja reduzida a uma coisa estranha a si mesma, visto que, do seu ponto de vista, a realidade psíquica é consciência. Embora a consciência tenha sido por si interpretada em *La transcendance de l'Ego* como imanência.

É assim que, a seus olhos, a hipótese freudiana do inconsciente se torna, não apenas inconcebível, mas também supérflua. A noção de “má-fé” pode dar conta do que a hipótese freudiana do inconsciente queria explicar: “Se, com efeito, recusarmos a linguagem e a mitologia coisista da psicanálise apercebemo-nos de que a censura, para aplicar a sua atividade com discernimento, deve conhecer o que recalca.” (Sartre, 1943, p. 91)

A censura, para recalcar, tem de escolher o que recalca e para escolher deve saber do que se trata. Ora, sendo a estrutura da consciência intencional e o, portanto, não sendo o saber um “conteúdo” da consciência, mas antes uma “consciência de saber”, a censura é ela própria consciência (de) si enquanto recalcante, quer dizer que ela será consciência de se esconder o que vê e deve recalcar.

A instância censurante pode, portanto, muito bem ser explicada pela má-fé da consciência e o inconsciente como desconhecimento torna-se uma noção inútil²⁶.

O que fundamentalmente incomoda Sartre na psicanálise, são as consequências que a hipótese do inconsciente teria sobre a sua moral.

25. “Assim, a psicanálise substitui a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso, permitindo compreender como posso não me mentir, mas ser mentido, visto que ela me coloca em relação a mim mesmo na situação de outrem em face de mim, substitui a dualidade do enganador e do enganado, condição essencial da mentira, pela do *isso* e do *eu*, introduz a estrutura do *mit-sein* na minha subjetividade mais profunda.” (Sartre, 1943, p. 90)

26. “A psicanálise não nos fez ganhar nada, pois, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre o inconsciente e a consciência uma consciência autônoma de má-fé.” (Sartre, 1943, p. 92)

Tal hipótese tirar-lhe-ia os meios de conceber o que acaba por ser a pedra de toque de toda a sua antropologia: a liberdade.

Ora, Sartre vê na teoria analítica, como consequência da sua hipótese do inconsciente, uma evasão perante a liberdade e uma tentativa sempre renovada de se coisificar no ser-em-si. É o que censura à psicanálise quando vê nela um determinismo do inconsciente.

Sartre atribui a Freud o que chama um determinismo vertical: a libido inconsciente determina os comportamentos conscientes. Mas também um determinismo horizontal: os mesmos comportamentos são também determinados pelas circunstâncias históricas e biográficas.

Ora esse determinismo só funciona do passado relativamente ao presente, excluindo a dimensão do futuro.

Na psicanálise existencial, Sartre pretende inverter esta relação, introduzindo a noção de *projeto* como escolha livre de si-mesmo dirigida para o futuro. Isso permite salvar a liberdade, visto que uma escolha tão fundamental não pode ser senão livre, mesmo se muitas vezes estiver oculta pela má-fé. É precisamente a tarefa da psicanálise revelá-la.

O princípio de compreensão de uma singularidade humana é essa escolha livre expressa no projeto fundamental da existência.

É o projeto que unifica, em última instância, os diversos aspetos da pessoa e faz a unificação da sua biografia singular.

A psicanálise existencial deve procurar o projeto unificador e não uma multiplicidade de tendências ou desejos empiricamente observáveis, mas desligados. Em cada desejo é a personalidade inteira que se exprime.

Por isso Sartre censura Freud quando este define a realidade humana pelos seus desejos, interpretando-os num sentido “substancialista”, como “conteúdos” da consciência.

Utilizando mais uma vez o conceito de intencionalidade, Sartre concebe o desejo como consciência desejan­te projetando-se exteriormente para o objeto desejado.

A realidade humana (*Dasein*), enquanto ser para-si, define-se como “ausên­cia de ser” e projeção para possíveis no futuro. Ele é um “projeto de ser”.

O ser cujo para-si é um projeto de falta de ser – ou seja, a finalidade do de­sejo – é o ser em-si: “o ser ao qual falta o para-si, é o em-si.” (Sartre, 1943, p. 652)

No entanto, esse desejo de um “Em-si-Para-si” é contraditório e impossível a quem não é Deus. Daí a célebre frase: “O homem é uma paixão inútil.” (Sartre, 1943, p. 708)

A verdade é que, na realidade humana, a existência precede a essência, e que a existência, enquanto para-si, constitui-se como aniquilação do ser, ou seja, como liberdade²⁷.

É a descrever esta realidade humana em geral que a ontologia fenomenoló­gica de *O ser e o nada* se dedica.

Mas para compreender o indivíduo singular não se pode permanecer no nível ontológico. É necessário um método específico e é o que Sartre chama psicanálise existencial.

Trata-se de um método hermenêutico que parte de uma noção da realidade humana como totalidade e é esta totalidade que se exprime em cada com­portamento particular. O seu objetivo é interpretar esses comportamentos particulares reportando-os a uma instância fundamental: o projeto.

Trata-se também de um método comparativo, visto que compara as diferen­tes condutas do sujeito (que simbolizam todas a escolha livre fundamental), de forma a revelar o projeto que elas exprimem.

27. “A liberdade (...) é rigorosamente assimilável à aniquilação: o único ser que pode ser chamado livre, é o ser que aniquila o seu ser.” (Sartre, 1943, p. 655)

Se em vez do “projeto” e da escolha se colocasse o inconsciente freudiano, ter-se-ia uma descrição do que é a psicanálise *tout court*.

Mas se há semelhanças, há também diferenças que Sartre procura evidenciar.

Estas duas correntes psicanalíticas encaram cada homem como uma “historialização perpétua”, na qual o princípio inconsciente ou a escolha original só existem nas suas “fixações concretas”. Ou seja, ambas encaram o homem “no mundo”, “em situação”.

Cada uma procura descobrir o complexo inconsciente ou escolha livre que se constituem antes de qualquer lógica. Em cada um dos casos, este princípio “reúne a totalidade da existência numa síntese pré-lógica, e como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes.” (Sartre, 1943, p. 658)

Os dois são “métodos estritamente objetivos” (Sartre, 1943, p. 658) no sentido em que não privilegiam o conhecimento do sujeito. Mesmo os dados da reflexão, segundo Sartre, devem ser tomados como documentos, sintomas. E quando ele fala do projeto fundamental, se pretende que é consciente porque é vivido, isso não quer dizer que seja conhecido pelo sujeito.

Sartre opera uma distinção entre consciência e conhecimento. Já tinha chamado a atenção, em *O ser e o nada*, para o facto de o conhecimento se definir antes do mais pela sua intencionalidade transcendente, como consciência não-tética de si: ela é “relação imediata e não cognitiva de si a si” (Sartre, 1943, p. 19). Daí a formulação sartriana, para designar o que chama “cogito pré-reflexivo”: ele é consciência (*de*) si. É assim que o primado do conhecimento é negado no cogito. Em suma, consciência e conhecimento divergem, na medida em que “... a consciência é o ser cognoscente enquanto é, e não enquanto é conhecido.” (Sartre, 1943, p. 17)

O projeto é, pois, vivido por uma consciência não-reflexiva. E mesmo que esta consciência possa “desfrutar” desse vivido que ela é, nem por isso vai necessariamente conhecê-lo.

Perguntar-se-á então se afinal de contas Sartre não se propõe muito simplesmente substituir o inconsciente pelo que Freud, na sua tópica, chama “sub-consciente”.

De facto, aquilo que Sartre critica em Freud é este eleger um princípio geral, e como tal abstrato, a libido, em fundamento de todas as singularidades.

Deve-se, pelo contrário, partir do que é, à primeira vista, o mais concreto e, portanto, mais singular: uma escolha individual.

Por outro lado, a psicanálise existencial, visto ser uma escolha o que procura determinar, recusa toda a conceção mecanicista da interação sujeito-meio: “Desde a origem, o meio concebido como situação remete para o para-si que escolhe, exatamente como o para-si remete para o meio em nome do seu ser.” (Sartre, 1943, p. 660)

Na psicanálise existencial não se trata de uma determinação incognoscível que se aproxima do biológico, mas de uma autodeterminação que se encontra ao nível da consciência e da liberdade. Tratando-se de um método compreensivo, o objetivo será reconhecer, partindo da consciência vivida, que o sujeito tem nela uma escolha livre individual de si mesmo que estrutura um projeto de ser movido mais pelos seus fins últimos do que determinado pelas suas origens.

IV. NATUREZA E CULTURA

*“O que chamamos liberdade, é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.”*¹

Depois das questões de método e da interrogação sobre a realidade humana, é altura de a questionar na sua relação com a natureza e com a cultura.

Encontraremos aqui as clivagens da “querela dos métodos” entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geistwissenschaften*), como as questões do naturalismo e do historicismo; do determinismo e da liberdade.

Ver-se-á como Sartre se posiciona do lado das “ciências do espírito”, afirmando o seu historicismo através de uma filosofia da liberdade; contra, por exemplo, um Lévi-Strauss que vê na antropologia uma “ciência da natureza” assumindo a posição reducionista e determinista.

É precisamente a esse materialismo, na sua expressão engelsiana da “dialética da natureza”, que Lévi-Strauss manifesta concordância (Lévi-Strauss, 1967) enquanto Sartre toma como alvo das suas críticas o próprio Engels como sendo o verdadeiro responsável pela degenerescência teórica do marxismo.

Sartre rejeita a dialética na natureza, para a aceitar apenas na história e afirmar assim a diferença dos dois domínios, ao passo que Lévi-Strauss, contradizendo-o precisamente neste aspeto, afirma a identidade

1. Sartre, 1961, p. 90.

natureza – cultura, especialmente do ponto de vista do conhecimento que deles se pode ter.

Por outro lado, no campo especificamente filosófico, se Sartre se mantém próximo da hegeliana dialética da consciência, Lévi-Strauss assume-se como cada vez mais kantiano. E se acaba por admitir poder-se falar de filosofia a propósito do seu percurso teórico, insiste em que se trata de uma filosofia do conceito e não de uma filosofia da consciência, retomando assim a célebre distinção de Cavailles (Cavaillès, 1970, p. 78).

Mas, no pensamento de Sartre, a distinção entre o ser em-si e o ser para-si inaugura um dualismo filosófico que afirmou sempre desde *O ser e o nada*. Ele não o superará e reencontra-se esta distinção na base da separação radical entre o reino da natureza e o da história-cultura: o em-si é o modo de ser da natureza; o para-si o da cultura e o da história humana.

A razão profunda pela qual Sartre mantém esta distinção é sem dúvida, a possibilidade que ela lhe dá de afirmar a liberdade do indivíduo humano.

Confrontado, no pós-guerra, com um contexto social, político e teórico no qual o marxismo é a expressão ideológica dominante, Sartre estava, todavia, na posse de conceitos que lhe permitiam pensar uma liberdade em situação.

Num texto de 1946, – “Matérialisme et Révolution” (Sartre, 1949, pp. 135-225) – toda a segunda parte é consagrada a uma tentativa de clarificar o que ele chama uma “filosofia da revolução”. Sem dúvida, é um texto que ocupa – apesar das suas eventuais deficiências – uma posição estratégica na obra de Sartre. Trata-se aí a filosofia da liberdade de *O ser e o nada* em confronto com as exigências e constrangimentos da exterioridade social e histórica.

Se ele optou, neste texto, por falar do revolucionário, não foi somente pelas exigências da polémica, mas também, provavelmente, porque este representa bem a liberdade do homem perante os constrangimentos da história.

É, portanto, uma liberdade em situação que ele vai descrever e que não é apenas uma escolha abstrata, mas uma *praxis*, uma ação que faz a história.

A *praxis* histórica do homem é livre na medida em que supera as dificuldades de uma situação guiada, nesse ato de transformação, por um projeto dirigido para o futuro: “Assim, desde o início, por meio desse projeto de si para o futuro, ele escapa à sociedade que o esmaga e volta-se para ela para a compreender; ele observa uma história humana que está unida ao destino do homem e cuja mudança que ele quer realizar é, senão o fim, pelo menos uma etapa essencial.”(Sartre, 1949, p.179)

A liberdade é aqui realizada na *praxis*. O revolucionário tem já a experiência de uma *praxis* transformadora por excelência: o trabalho. O trabalho como ação que supera a natureza em direção à cultura.

É, portanto, o trabalho, como expressão de uma atividade livre do homem, que opera, se assim se pode dizer, a passagem da natureza à cultura: pelo trabalho o homem transforma a natureza produzindo a cultura enquanto objeto produzido, mas também enquanto sujeito livre.

Reconhece-se bem aqui a genealogia hegeliana no pensamento de Sartre.

Hegel, de facto, tinha já concebido o trabalho na charneira entre a natureza e a cultura quando descrevia o processo pelo qual o escravo transforma “o ser-em-si da natureza” formando-se a si-mesmo.

“O trabalho – escreve ele – é desejo refreado, ocultação retardada: o trabalho forma” (Hegel, s.d., p. 165). E isto no duplo sentido de dar uma forma (cultural) à coisa (natural) e de formar culturalmente aquele que trabalha, distanciando-o da natureza. Logo, o que ele transforma já não lhe é estranho visto que também se trata da sua própria formação: “A forma, pelo facto de ser exteriorizada, não se torna para a consciência trabalhadora outra que ela mesmo; precisamente porque esta forma é o seu puro ser-para-si que se eleva assim à verdade.” (Hegel, s.d., p. 166)

Sabemos que Marx retoma esta dialética nos *Manuscritos de 1844*.

Aí ele escreve muito explicitamente: “O imenso mérito da Fenomenologia de Hegel ... consiste primeiro nisto: Hegel concebe o homem, a auto criação

como processo...do destino, ele concebe a natureza do trabalho, e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque real, como resultado do seu próprio trabalho” (Marx, 1968, p. 166).

Também para Marx, é no trabalho que a humanidade do homem se constitui, ou seja, é pelo trabalho que se efetua a passagem da natureza à cultura: “é precisamente dando forma ao mundo dos objetos que o homem começa a afirmar-se como um ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica criadora.” (Marx, 1968, p. 64)

Sartre situa-se, portanto, numa linha de pensamento bem precisa. É certo que os textos de Marx vão muito mais longe do que aqui é mencionado, no sentido da análise do trabalho alienado no modo de produção capitalista, assim como Sartre também analisa mais profundamente a *praxis* humana no contexto da necessidade – escassez.

Mas o que se queria sublinhar agora é o papel central da produção na formação cultural do homem, posta em evidência por Hegel, Marx e Sartre.

Isto para salientar como, de Mauss a Lévi-Strauss a tônica é posta já não na produção, mas sim e na troca.

É assim que Lévi-Strauss explica a passagem da natureza à cultura, não pelo trabalho produtivo (logo, por uma teoria que coloca a economia como instância determinante), mas sim pela proibição do incesto, ou seja, a prescrição exogâmica, ou a troca recíproca entre os grupos nos laços de parentesco.

A proibição do incesto marca a passagem da natureza à cultura, porque impõe a passagem da família consanguínea (relação biológica) à família por aliança, ou seja, o parentesco social e cultural.

Esta diferença de princípios entre uma concepção “produtivista” e outra que faz da troca recíproca o critério da passagem da natureza à cultura é, sem dúvida, central no debate entre Sartre e Lévi-Strauss. As consequências de cada uma destas posições explicam em boa parte a distância teórica que separou esses dois autores. Ainda que essa distância se possa justificar pelos

diferentes objetos de que se ocupam um e outro: as sociedades “quentes” do capitalismo industrial, em Sartre, e as sociedades selvagens, ditas “frias”, em Lévi-Strauss.

Na procura de uma “filosofia da revolução”, Sartre define a realidade humana pela sua ação histórica transformadora: “um ser contingente, injustificável, mas livre, completamente submerso na sociedade que o oprime, mas capaz de superar essa sociedade pelos seus esforços para a modificar, eis o que o homem revolucionário pretende ser.” (Sartre, 1949, p. 196)

No marxismo, é preciso pôr em evidência o princípio de uma *praxis* transformadora, que permite ao homem distanciar-se das condições materiais: “Esta possibilidade de se separar de uma situação para adotar um ponto de vista sobre ela ... é precisamente o que se chama liberdade” (Sartre, 1949, p. 194). Liberdade que significa também a instauração de uma “ordem humana cujas leis são a negação das leis naturais.” (Sartre, 1949, p. 192)

A liberdade concreta, em situação, não é, portanto, uma secreta “liberdade interior” ou uma “autonomia do pensamento”. Ela não se descobre pela via reflexiva, cujo processo, em Descartes, Sartre tinha anteriormente descrito.

Ela existe e revela-se no trabalho como relação de dominação às coisas. A liberdade é em ato. É no ato de trabalhar que o homem realiza a sua liberdade: nele, “o trabalhador apreende-se como possibilidade de fazer variar até ao infinito a forma de um objeto material, agindo sobre ele, segundo certas regras universais... é o determinismo da matéria que lhe dá a primeira imagem da sua liberdade.” (Sartre, 1949, p. 192)

A liberdade, enquanto superação em ato dos condicionalismos materiais, revela-se assim, como projeto finalizado, isto é, transcendente: “A unidade orgânica do projeto do trabalhador, é o aparecimento de um fim que não existia antes no universo e que se manifesta pela disposição dos meios com vista à sua obtenção...” (Sartre, 1949, p. 205)

Esta liberdade em ato, dá ao homem a verdadeira imagem de uma *praxis* libertadora que se “desprende” do determinismo natural e realiza os seus fins na cultura.

Assim sendo, ao nível da ação histórica, o projeto é alargado ao futuro, concebido sob o modo de “*antiphysis*”.

Assim, a liberdade que se manifesta tão exemplarmente no ato de trabalhar, é a relação primordial do homem à natureza, e como tal, é também, visto que é *praxis* histórica, uma relação de si com os outros.

Desde 1947-48, nos *Cahiers pour une Morale* cuja recente publicação permite seguir as preocupações teóricas de Sartre nesta época de transição do seu pensamento, ele prossegue uma reflexão sobre a história em que a noção de *situação* ocupa sempre um lugar central.

Isso quer dizer que a liberdade individual não é apenas confrontada com a materialidade da natureza, com o seu ser-em-si, mas é-o também com a liberdade dos outros, e tudo isto constitui uma situação na qual o indivíduo vive a sua liberdade. Ele não está somente perante o em-si, mas também perante outros para-si que intervêm na sua liberdade: “O que complica a situação é ela ser histórica, ou seja, ser já vivida e pensada por outros para-si para os quais existo antes de nascer, e que têm pretensões sobre a minha liberdade.” (Sartre, 1961, p. 63)

É assim que, do mesmo modo que – como já anteriormente se viu –, perante a natureza, a liberdade não era uma pura “autonomia do pensamento”, perante a história a liberdade concreta não é uma autonomia reflexiva puramente individual e interior, porque ela é confrontada com outros, isto é, com o social, e a ação histórica atingirá sempre resultados diferentes do que uma vontade livre teria desejado: “A história é o outro. O que quer que se faça dela, o que quer que se faça nela, o empreendimento torna-se outro, é através da sua alteridade que se age e os seus resultados são diferentes daqueles que se tinham esperado...” (Sartre, 1961, p. 51)

Visto ser eu também um ser para-outrem, a minha ação livre torna-se objeto para os outros, o que funda uma dialética consistindo no próprio movimento da história: “A história é o outro, logo é diferente de si mesma. É por isso que pode aparecer como dialética, o um arrastando sempre o outro e tornando-se o outro.” (Sartre, 1961, p. 53)

Nesta perspectiva, o movimento da história é, pois, a resultante de uma multiplicidade de *praxis* individuais.

A mesma questão é retomada de maneira mais aprofundada e sistemática na *Crítica da razão dialética*, quando Sartre desenvolve o que ele chama um “nominalismo dialético”.

À primeira vista haveria aí uma contradição: segundo esse nominalismo não é o ser humano abstrato e universal, mas os indivíduos que fazem a história. Mas, por outro lado, se a história é dialética ela é um processo de totalização. A questão está em saber como se articulam estas duas dimensões do processo histórico.

Perante esta questão, a posição assumida é coerente com todo o seu pensamento: afirma sempre a primazia do indivíduo no processo histórico e concebe a dialética, não como uma lei que se impõe *a priori* à ação individual, mas como a resultante integradora de todas as ações individuais na história.

Há, portanto, um lugar para o acaso no desenvolvimento da história que permanece imprevisível e, por isso, fora do alcance do cientismo que Sartre censura aos “neomarxistas”.

Esse é, sem dúvida, um dos pontos em que o existencialismo se mostra incompatível com o marxismo, como Raymond Aron já tinha notado. Num texto de 1946 (Aron, 1970, p. 27) ele tenta apresentar as razões desta incompatibilidade mesmo que isso não esteja explícito no texto, foi em “Materialismo e Revolução” que baseou a sua argumentação.

Depois de ter resumido as teses de Sartre, apresenta as razões da incompatibilidade que contrariam as pretensões sartrianas de aproximar o existencialismo ao marxismo.

Na sua opinião, há primeiramente a pretensão do marxismo a um estatuto de cientificidade: “...a partir do momento em que se reconhecesse que a verdade do marxismo, se houver verdade, depende da ordem filosófica e não científica, os partidos que se reclamam do marxismo, perderiam, sem o prestígio da ciência, a certeza de vencer.” (Aron, 1970, p. 43)

Logo, o marxismo deve ser cientista por necessidade ideológica: interpretar de forma determinista o fim da história.

Sartre não discorda disso, apenas pensa que esta leitura partidária do marxismo não é a única possível, e há meio de pensar de outro modo – a partir de Marx – o processo histórico.

A segunda razão da incompatibilidade marxismo – existencialismo adiantada por Aron é a impossibilidade, para o existencialismo “de afirmar que o trabalho é a essência do homem” (Aron, 1970, p. 46), e acrescenta: “O que se pode dizer em todo o caso, é que a ideia de trabalho, essência do homem, não desempenha estritamente nenhum papel no existencialismo de Sartre.” (Aron, 1970, p. 47)

É verdade que Aron se refere explicitamente a *O ser e o nada*, e que a *Crítica da razão dialética* só virá mais tarde, mas é também verdade que já em “Materialismo e Revolução”, sobre o qual Aron apoia uma boa parte do texto, Sartre considera o trabalho como “...uma atitude essencial da realidade humana, que, na unidade de um mesmo projeto, “existe”, e faz existir, em dependência recíproca, a relação à natureza e a relação ao outro.” (Sartre, 1949, p. 180)

Mais adiante Sartre acrescenta mesmo que “a realidade do homem é ação, e que a ação sobre o universo se confunde com a compreensão do universo tal como ele é.” (Sartre, 1949, p. 184)

Mas Raymond Aron tem talvez razão, e atinge o cerne da questão, quando escreve: “Se a realidade autêntica só é feita de homens e dos seus atos... como totalizar essas existências, sendo cada uma singular, insubstituível? Como passar de perspectivas múltiplas... a uma verdade única que constituiria um saber, e que não eliminaria em pensamento os indivíduos, tal como guerras e revoluções os eliminam impiedosamente?” (Aron, 1970, p. 48)

A verdadeira dificuldade que o pensamento sartriano coloca no entendimento da história e do social, será a de saber como permitir a compreensão do movimento da história, que é dialética e, por isso, totalizante, sem renunciar a colocar o indivíduo como única realidade ativa.

A expressão “materialismo dialético” é um bom sinal desta dificuldade. Como passar então, do indivíduo à totalidade? Aron assegura que Sartre, com os seus pressupostos, não o conseguiu fazer de forma convincente.

Compreende-se também que Lévi-Strauss se tenha oposto a Sartre, na medida em que parte, como se viu, de uma instância, o inconsciente social, que remonta, na sua ascendência teórica, ao “facto social” durkeimiano, caracterizado precisamente pela sua independência relativamente às consciências individuais e pelo efeito de coerção que sobre elas exerce.

Por um lado, existe um sujeito social que é o indivíduo, e por outro, uma sociedade sem sujeito.

Sartre, é evidente, faz uma leitura da dialética que se funda sobre a capacidade integradora ou totalizante, que lhe é negada (pelo menos no sentido proposto por Sartre, isto é: partindo do indivíduo para chegar à totalidade) pelo marxismo.

Aron pretende mostrar porque não podem os marxistas aceitar o que Sartre lhes propõe: um fundamento existencial para o materialismo histórico. A prova seria – entre outras – terem autores que se reclamam do marxismo recusado veementemente a *démarche* sartriana.

Mas talvez a questão não estivesse aí. Visto que o próprio Sartre recusa esse marxismo que o recusa a ele, reconhecendo à partida a incompatibilidade entre o seu pensamento existencial e o dogmatismo estalinista.

Neste sentido, a pergunta correta é a de saber se as teses de Sartre são válidas relativamente ao seu objetivo de fundar uma antropologia.

Com efeito, para além da polémica, Sartre pretende reconstituir a sua própria filosofia, de forma a poder pensar a dimensão histórica e social do homem, sem cair nos erros que a outros critica.

É aqui que Lévi-Strauss enfrenta o pensamento sartriano ao nível em que a sua legitimidade se joga: a capacidade de fundar uma compreensão da realidade humana.

Ora, um dos pressupostos de base da antropologia existencial é a irreduzibilidade do homem, isto é a irreduzibilidade da cultura e da história à natureza.

Isso acontece a dois níveis: a *compreensão* da cultura humana é irreduzível à *explicação* da natureza, porque o movimento da história o é ao funcionamento da natureza.

Tanto ontológica como metodologicamente, história e natureza dissociam-se.

Por outras palavras, a história como resultante dialética que é totalização da dispersão individual da ação humana – ” a força de toda a dialética é a ideia de totalidade” (Sartre, 1949, p. 145) – só pode ser compreendida por uma razão dialética, a única capaz de dar conta das relações sintéticas de superação.

Pelo contrário, na natureza só se podem descobrir relações de contiguidade, de causalidade mecânica e de quantidade. A síntese totalizante, da qual a perspectiva de interioridade é a marca, não tem aí lugar. As duas regiões ontológicas – a do ser em-si e a do ser para-si não podem ser compreendidas da mesma maneira.

Só uma razão analítica pode aproximar-se do ser-em-si da natureza numa perspectiva de exterioridade para a qual uma unidade não é uma síntese totalizante, mas uma contiguidade numérica.

O percurso científico da razão analítica é redutor, vai do complexo ao simples, ao passo que a razão dialética – na perspectiva de Sartre – aborda o complexo como irreduzível: “o instrumento do cientista é a análise, o seu objetivo é reduzir sempre, o complexo ao simples, e a recomposição que em seguida faz é apenas uma contraprova, quando pelo contrário a dialética, por princípio, considera o complexo irreduzível.” (Sartre, 1949, p. 147)

A compreensão da história e a da natureza seguem, portanto, vias inversas; a primeira vai do simples ao complexo, do abstrato ao concreto, e a segunda do complexo ao simples, do concreto ao abstrato: “O enriquecimento dialético reside na passagem do abstrato ao concreto, isto é, dos conceitos elementares às noções cada vez mais ricas. Assim, o movimento da dialética situa-se no sentido inverso do da ciência.” (Sartre, 1949, p. 153)

Compreende-se agora o motivo pelo qual Sartre recusa o materialismo dialético dos marxistas. A própria ideia de uma dialética da natureza é contraditória, na sua opinião: “Nesta concepção, o homem entra no seio da natureza como um dos seus objetos, e desenvolve-se à nossa vista conforme as leis da natureza, ou seja, como pura materialidade regida pelas leis universais da dialética.” (Sartre, 1949, p. 153)

O que se passou foi que, depois de ter descoberto a dialética no domínio da história, houve a pretensão de a impor dogmaticamente à natureza, num esforço de unificação do saber.

O grande responsável por esta perversão teórica, segundo Sartre, é principalmente Engels que, em *Dialética da Natureza*, pôde escrever: “é, pois, da história da natureza e da história da sociedade humana que são abstraídas as leis da dialética. Elas não são mais do que as leis gerais destas duas fases do desenvolvimento histórico, assim como do próprio pensamento.” (Engels, 1975, p. 69)

A história natural e a história social são, portanto, para Engels, “duas fases” do mesmo desenvolvimento, e ele considera que, em Hegel, “... estas leis são impostas de cima à natureza e à história como leis do pensamento, em vez de serem deduzidas do próprio pensamento.” (Engels, 1975, p. 69)

Sartre, citando essas páginas de Engels (Sartre, 1961, p. 127), acusa-o precisamente de ter feito algo semelhante, ou seja, de ter imposto à natureza leis que só têm validade na história.

É interessante salientar aqui que Lévi-Strauss cita as mesmas palavras de Engels, mas para as tornar suas e as comentar, escrevendo: “as leis do pensamento – primitivo ou civilizado – são as mesmas que as que se exprimem na realidade física e na realidade social, que não é ela mesma senão um dos aspectos da primeira.” (Lévi-Strauss, 1967, p. 520)

Lévi-Strauss desenvolverá estas teses sobretudo em *O pensamento selvagem*, que é também, de entre as suas obras, aquela em que se discutem mais minuciosamente posições de Sartre.

Voltando a ele e à sua negação de uma dialética da natureza: viu-se como esta recusa se funda numa estratégia de pensamento que encara a sociedade e a história, por meio do que se chamou o compreender (*verstehen*) por oposição ao explicar (*erklären*), próprio das ciências exatas.

Ora, o que Sartre recusa também no “Materialismo dialético” é justamente o seu método explicativo na medida em que este é desenvolvido por certos marxistas no domínio da história.

Na verdade, o materialismo dialético utiliza um método explicativo fundado em relações de causalidade descobertas entre os factos, e que são tomadas como relações de exterioridade: “... o nexa causal é linear e a causa permanece exterior ao seu efeito, além disso, nunca há mais no efeito do que na causa.” (Sartre, 1949, p. 157)

É também o reducionismo próprio da explicação causal, que Sartre recusa no domínio da história, mesmo que o pudesse admitir como método científico aplicado à natureza, no quadro de uma razão analítica.

Pelo contrário, segundo Sartre: “... o progresso dialético é totalizante: a cada nova etapa volta-se sobre o conjunto das posições superadas e abrange-as todas no seu seio. A passagem de uma etapa a outra é sempre um enriquecimento: há sempre mais na síntese do que na tese e na antítese juntas.” (Sartre, 1949, p. 157)

Por outro lado, a *existência* é irreduzível a qualquer outra instância, principalmente ao inconsciente estrutural de Lévi-Strauss que faz da redução um procedimento fundamental da antropologia como ciência.

V. A EXPERIÊNCIA DIALÉTICA

Ao que chama o “idealismo dogmático” (o de Hegel, mas também – assim o pensa – o de Engels), que do ponto de vista da consciência universal revela a verdade do ser, Sartre opõe um “materialismo realista” que na perspectiva da razão dialética faz a descrição (fenomenológica) da experiência crítica, tal como ela é concebida – não *sub specie aeternitatis* – mas por um “homem situado no mundo... e que fala do universo material como do que se revela pouco a pouco através de uma *praxis* em ‘situação.’” (Sartre, 1961, p. 126)

É, portanto, um materialismo que surge da experiência social e histórica, que recusa, como se viu, todo o naturalismo e o idealismo da consciência universal.

É da descrição da experiência crítica de um homem situado na sociedade e na história que Sartre se ocupa na *Crítica da razão dialética*.

Esta experiência parte dos indivíduos – “o Homem não existe: há pessoas...” (Sartre, 1961, p. 131) – e não de qualquer realidade supra-individual como a “consciência coletiva” de Durkheim ou o inconsciente estrutural de Lévi-Strauss.

Trata-se de uma fenomenologia da ação individual. É ela que é descrita no seu movimento dialético constitutivo (de uma razão constituinte a uma razão constituída) dos coletivos, dos grupos, da história. Tudo isto são realidades que, é claro, recaem sobre os indivíduos, mas que resultam também das ações individuais combinadas.

Trata-se, portanto, de um processo dialético, sendo esta dialética aqui entendida como a “totalização das

totalizações concretas, operadas por uma multiplicidade de singularidades totalizantes” (Sartre, 1961, p. 132). A experiência crítica que se vai descrever situa-se no interior deste processo, não é uma descrição contemplativa feita do exterior.

Há questões que desde logo se levantam: elas decorrem diretamente do que acabámos de dizer sobre a experiência (crítica) e o seu deciframento/compreensão através da razão dialética. De facto, estando esta inscrita num movimento de totalização, como conciliar esse processo com o ponto de partida posto na ação individual, a única realidade verdadeiramente existente na história?

Começando a responder a esta questão, Sartre recorda-nos o que ele chama a “circularidade dialética”, isto é, neste caso preciso: “o homem é “mediado” pelas coisas na mesma medida em que as coisas são mediadas pelo homem.” (Sartre, 1961, p. 165)

É pela análise da experiência dessa mediação, do homem pelas coisas e das coisas pelo homem, que deve começar uma crítica da razão dialética. É desde o início que a razão dialética entra em ação e se pode fazer dela a experiência, do ponto de vista crítico.

Neste momento inicial da experiência, inicial apenas do ponto de vista metodológico-crítico, encontra-se o indivíduo definido à partida já como dialético na sua ação, ou seja, totalizante. A ação, na verdade, enquanto *praxis* individual é, à primeira vista, superação da matéria, trabalho. Trata-se de “ver, ao nível da *praxis* individual qual é a racionalidade da ação.” (Sartre, 1961, p. 166)

Quem diz racionalidade diz estabelecimento de relações e a primeira relação estabelecida pela ação individual é determinada pela necessidade. A necessidade é a primeira razão que leva o homem a uma superação totalizante para o exterior, em direção à materialidade. Pela necessidade o homem faz-se transcendência.

Se nos recordarmos de *O ser e o nada*, pode-se de certa forma reconhecer aqui na necessidade, aquela negatividade que conduz do em-si ao para-si. Dito de outro modo: “... é pelo homem que a negação chega ao homem e à matéria.” (Sartre. 1961, p. 168)

Mas, por outro lado, a necessidade como princípio de transcendência do homem para a matéria, faz da natureza algo que existe materialmente para o homem. A necessidade humaniza a natureza.

Além disso, apenas se coloca em evidência o facto de a natureza ser sempre já relação com o homem, pela necessidade – esse vazio no âmago do ser humano – que o reenvia para fora de si, para a materialidade exterior.

Mas se a necessidade é negatividade, é também positividade, na medida em que, através dela, o ser do indivíduo persiste no seu ser.

Ele persiste no seu ser enquanto organismo renovando-se pela ação, cuja força impulsionadora é a necessidade. Essa ação exerce-se quer imediatamente, quando o organismo utiliza a sua própria inércia para vencer a das coisas pelo trabalho, quer mediatamente através do instrumento, objeto inerte que, de forma semelhante, permite ao homem utilizar a inércia das coisas em que o trabalho consiste: “A unidade do projeto dá ao campo prático uma unidade quase sintética, o momento capital do trabalho é aquele onde o organismo se faz inerte (o homem pesa sobre a alavanca, etc.) para transformar a inércia circundante.” (Sartre, 1961, p. 174)

Portanto, o trabalho é já dialético porque é um movimento de totalização.

O trabalho, como uma ação dialética/totalizante do homem individual, é sempre um trabalho social porque, mesmo que seja solitário, é-o em virtude de uma divisão social. Tendo ele por finalidade “a satisfação da necessidade” inscreve-se infalivelmente no tecido das *relações humanas*.

Isto é de sublinhar se se pretende compreender um aspeto fundamental da posição de Sartre, tanto em relação ao marxismo como ao estruturalismo enquanto domínio da razão analítica.

Para Sartre, é a atenção às relações humanas como domínio incontornável, antes da consideração das relações de produção ou das combinações formais, que caracteriza e distingue a sua postura teórica.

Por outras palavras, entre a irredutível individualidade e o sistema supra-individual, é preciso passar pela relação humana e dela dar conta: “... ao saltar a etapa abstrata da relação humana e ao estabelecer-nos imediatamente no mundo, caro ao marxismo das forças produtivas, do modo e das relações de produção, correr-se-ia o risco de dar razão, sem o querer, ao atomismo do liberalismo e da racionalidade analítica.” (Sartre, 1961, p. 179)

O indivíduo mais solitário, não é compreensível fora do registo da relação humana, na medida em que ela se debate sempre inevitavelmente, pelo menos, com os resultados históricos das relações humanas que são, finalmente, a própria natureza que ele trabalha. Isto já Marx tinha sublinhado, embora os seus seguidores o tivessem ignorado, pretende Sartre: “O nosso formalismo, que se inspira no de Marx, consiste simplesmente em lembrar que o homem faz a História na medida exata em que esta o faz a ele. Quer isto dizer que as relações, entre os homens são a cada instante a consequência dialética da sua atividade, na medida em que se estabelecem como superação de relações humanas vividas e institucionalizadas.” (Sartre, 1961, p. 180)

Em suma, mesmo a solidão é uma forma de relação humana.

Nesta fase da sua descrição, Sartre tenta dar conta de uma situação em que os indivíduos, estando dispersos como organismos isolados, se encontram separados uns dos outros.

Recorre a um exemplo para analisar a situação de dois indivíduos a trabalhar (um cantoneiro e um jardineiro), que estão separados por um muro e executam tarefas distintas e autónomas.

Se a relação entre eles tem de ser descrita como sendo de “coexistência na exterioridade” (Sartre, 1961, p. 184), encontram-se ambos na mesma categoria dos trabalhadores manuais perante o olhar distante de terceiros.

Este último é apenas uma mediação inessencial, visto que, mesmo se os intervenientes momentaneamente se ignoram, ambos estão definidos pela sua *praxis* de trabalhadores manuais que, modificando o mundo, se determinam a si mesmos nesta modificação: “Assim, cada um deles, como *objetivação de si no mundo*, reafirma a unidade desse mundo inscrevendo-se nele através do seu trabalho...; cada um tem, na sua própria situação, a possibilidade de descobrir o outro como objeto atualmente presente no universo.” (Sartre, 1961, p. 185)

Mas, como se vê, esta possibilidade passa por uma totalização do “campo prático” que torna possível uma primeira experiência das “relações humanas”.

Trata-se agora de descrever a experiência que se pode ter da matéria como elemento constitutivo essencial dos campos práticos onde o homem se define relativamente a ela.

Como é constituída esta matéria a partir da qual os homens têm uma primeira experiência das relações humanas?

É aqui que surge a célebre análise da escassez que se anuncia no texto sartriano.

Trata-se de um conceito importante na economia da sua descrição, na medida em que marca o ponto de rutura insuperável face ao marxismo, como bem mostrou Aphonse De Waelhens (De Waelhens, 1962, p. 99).

Se a materialidade esboça um primeiro campo de relações humanas, na medida em que as diferentes *praxis* individuais se reportam à materialidade que é comum, ela define-se também pelo que a constitui mais radicalmente como escassez: o campo prático define-se como espaço do que falta.

As relações humanas que se constituem na materialidade do campo prático são elas próprias estruturadas por este dado fundamental que afeta a materialidade e que é a escassez: “... a todos os níveis da materialidade trabalhada e socializada, encontramos na base de cada uma das suas ações

passivas a estrutura original da escassez, como primeira unidade vinda à matéria através dos homens e regressando aos homens através da matéria.” (Sartre, 1961, p. 201)

Também no campo social se encontra um bom exemplo da escassez, decisivo para a estruturação das sociedades ditas primitivas, no domínio do parentesco, como no lo faz notar o próprio Lévi-Strauss: “...mesmo se as mulheres são, em número, equivalentes aos homens, não são todas igualmente desejáveis. A procura de mulheres está sempre em estado de desequilíbrio e de tensão.” (Lévi-Strauss, 1967, p. 45)

A escassez é, assim, um dado primeiro e fundamental da experiência humana. A tal ponto que não se poderia – fora da utopia – pensar a história humana sem a fazer necessariamente intervir: “...é ela que faz de nós *estes* indivíduos produzindo esta história e que se definem como homens.” (Sartre, 1961, p. 201)

Portanto, a história desenvolve-se num meio de escassez, e esta mesma escassez é a força impulsionadora da história: “A escassez – como relação vivida de uma multiplicidade prática com a materialidade circundante – e no interior de si mesma – funda a possibilidade da história humana.” (Sartre, 1961, p. 201)

Aqui aparece uma objeção posta pelo próprio Sartre que nos reconduz ao centro do seu debate com o marxismo.

Na verdade, se a escassez é o “motor da história”, não quererá isso dizer que todas as sociedades humanas, dado que existem num meio marcado pela escassez, estão comprometidas num processo histórico, ou seja, num desenvolvimento que origina mudança.

Ora, efetivamente há sociedades – a que Lévi-Strauss chamou selvagens – em que a escassez estaria presente sem haver história.

Mais, é mesmo nesses casos que a escassez é maior.

Aqui, a argumentação de Sartre poderá ser menos convincente. Vários autores já o fizeram notar.

Alphonse De Waelhens (De Waelhens, 1962, p. 85) aponta a esse propósito a contradição que existe entre a assunção do marxismo por Sartre, e o papel central da noção de escassez que estaria muito mais próximo do primeiro Sartre, aquele que escreveu: “O inferno são os outros” e que gostava de citar a máxima hegeliana segundo a qual “toda a consciência persegue a morte do outro”. De facto, no meio da escassez a sobrevivência do outro pode bem ser a minha morte e vice-versa. Sartre, aliás, diz isso muito claramente: “... a escassez realiza a totalidade passiva dos indivíduos de uma coletividade como impossibilidade de coexistência.” (Sartre, 1961, p. 205)

Tudo isto, assinala Alphonse De Waelhens, é contraditório com o otimismo marxista que vê no socialismo, que é a realização da história (o “fim da pré-história” dizia Marx numa expressão célebre), a superação da escassez e a realização do princípio: “a cada um segundo as suas necessidades”.

O facto é que Sartre não vê na existência de “sociedades sem história, fundadas na repetição” (Sartre, 1961, p. 203) mais do que um sinal da contingência do levantamento do processo histórico: “a escassez funda a possibilidade da história humana e não a sua realidade.” (Sartre, 1961, p. 202)

A escassez poderia viver-se num equilíbrio precário, mas que permitiria a repetição do mesmo, sem o levantamento de um processo que exige uma tensão e portanto, um desequilíbrio.

Apesar disso, se seguirmos outros autores, bem mais ao corrente das realidades etnográficas que o próprio Sartre (por exemplo, Sahlins, 1980, mas também em França, Clastres, 1974 e Lizot, 1976), vê-se que seria preciso relativizar a noção de escassez muito mais do que o faz Sartre.

Sahlins dedicou uma boa parte da sua obra a demonstrar que a pretensa miséria dos primitivos não corresponde de todo à realidade dos factos, mas pelo contrário, é entre eles que se podem encontrar as primeiras sociedades de abundância.

A noção de escassez deve certamente, ser relativizada. Se ela pode intervir no contexto próprio do “*homo economicus* das sociedades históricas, em todo o caso, não deve ser interpretada da mesma maneira nas sociedades em que vive aquele a quem Sahlins chamou o homem “anti-económico”, cujas necessidades e carências se devem definir de outro modo: “a escassez não é uma propriedade intrínseca dos meios técnicos. Ela nasce da relação entre meios e fins.” (Sahlins, 1980, p. 41)

Para os caçadores-coletores que Sahlins estudou, as necessidades são largamente preenchidas sem que muito trabalho tenha de ser despendido. Tanto mais que os seus desejos são diferentes dos do *homo economicus*, e nada nos autoriza, a não ser uma restrita razão etnocentrista, a considerá-los inferiores.

Nos caçadores-coletores, povos nómadas, um bem pode ser valorizado, mais do que pela sua escassez, pelo facto de ser transportável.

Mas voltando à escassez e ao papel determinante que ela desempenha na compreensão sartriana da experiência histórica: nas sociedades históricas, pelo menos, a escassez (essa “unidade negativa da multiplicidade dos homens” (Sartre, 1961, p. 204) é inultrapassável, segundo Sartre, e funda mesmo a diferença, o antagonismo que é o verdadeiro impulsionador do movimento histórico.

Por outro lado, também impregna as relações humanas na medida em que, como acima se viu, estas são determinadas pela *praxis* como relação à natureza, e essa relação está sinalizada pela marca indelével da escassez.

Assim, o antagonismo (“o inferno são os outros”) que é, segundo Sartre, uma reciprocidade inversa, negativa (Sartre, 1961, p. 209) tem a sua raiz na escassez, do mesmo modo que a reciprocidade seria, neste caso, um antagonismo positivo.

Os factos etnográficos, principalmente tal como Mauss os refere no seu “Ensaio sobre a dádiva”, confirmam essa opinião, ainda que para etnólogos como Lévi-Strauss, o antagonismo (no *potlach*, por exemplo) e a reciprocidade

dade sejam como uma forma de *comunicação* pela troca que aproxima os grupos, e os homens, tornando-os complementares e logo, mais solidários.

Mas Sartre é bem mais hegeliano, no sentido em que não pode conceber a História sem a negatividade que é o princípio da sua própria inteligibilidade. Assim, ele escreve: “o processo histórico não se compreende sem um elemento permanente de negatividade, simultaneamente exterior e interior ao homem, que é a possibilidade perpétua, na sua *própria existência*, de ser aquele que faz morrer os outros ou que os outros fazem morrer, ou seja a escassez.” (Sartre, 1961, p. 221)

Dir-se-á então que a escassez, enquanto negatividade estruturante do campo prático, determina a *praxis* humana na medida em que esta, ao objetivar-se pelo trabalho, se nega como ação humana no seu produto, a matéria.

Esta objetivação da *praxis*, fundada igualmente na negação que para a matéria é a *praxis*, desenvolve um momento da experiência dialética conducente ao que Sartre chama a contra finalidade.

O exemplo da desarborização na China ajuda a compreendê-lo.

Tratava-se por um lado, de uma ação humana intencional com vista a cultivar mais terra e produzir assim, mais alimento; mas teve por contra finalidade a desproteção dos solos quando a erosão, causada pelas chuvas, provocava inundações destruidoras.

Uma multiplicidade de ações humanas (no início positivas na sua finalidade imediata) têm por resultado consequências contrárias à sua primeira finalidade.

É nesta experiência da contra finalidade que se começa a perceber o momento seguinte da experiência, a serialidade presente no que Sartre chama os *coletivos*.

Contrariamente à “reciprocidade”, que seria uma relação de interioridade entre os indivíduos, a “solidão” poderia ser apresentada como o seu inverso, enquanto relação de exterioridade entre os indivíduos (Sartre, 1961, p. 308).

Sartre propõe, para conceber esta exterioridade nas relações sociais integradas, a noção de serialidade, que, na medida em que designa um tipo de relação que ele estima integrar simultaneamente a interioridade e a exterioridade, as supera.

É a serialidade, como relação ao outro que caracteriza e estrutura os coletivos, como realidades materiais e sociais.

O primeiro exemplo, o mais simples, quotidiano, é certamente o da fila de espera para o autocarro. Mesmo que haja outros exemplos bem mais complexos de realidades sociais que possam ser analisados para dar conta da serialidade. Os “*mass media*”, por exemplo, são um dispositivo social produtor de serialidade pura.

Mas veja-se mais de perto em que consiste esta serialidade que se estrutura em “objetos materiais” chamados coletivos.

A fila de espera é um bom exemplo. Trata-se de uma reunião de solidões individuais visto que, em princípio, é de estranhos que se trata, seriados segundo uma ordem de chegada, à espera de um acontecimento exterior que os une momentaneamente, unindo o seu campo prático.

Há, pois, em primeiro lugar, a solidão como relação de exterioridade ao outro. Na série, os elementos são quantidades discretas postas em relação pela contiguidade espacial, mas unificadas pela exterioridade, colocadas juntas num fim passivo: a espera do autocarro.

Esta reunião é também muito provisória e perfeitamente contingente. Desfaz-se com a chegada do autocarro e inscreve-se negativamente contra a integração social de cada um dos seus elementos uma vez que cada um deles pertence a outros grupos socialmente organizados (família, profissão...). Este é o momento da “multidão solitária”, da massificação.

É certo que esta solidão na multidão não exclui a reciprocidade. Mas inscreve-se de forma negativa, em exterioridade. Isto quer dizer que cada um está presente ao outro como outro, ou seja, como objeto: “... a solidão não

nos afasta do campo visual e prático do outro ... realiza-se objetivamente nesse campo.” (Sartre, 1961, p. 366). Poder-se-ia até dizer que só se é solitário em conjunto.

Elias Canetti (1981, p. 15) assinala a persistência nos comportamentos (seriais, diria Sartre) daquilo a que chama “o medo de ser tocado” e que está na origem da “boa distância” que se cria entre estranhos. Segundo ele, é na multidão (correspondente ao que Sartre chama “grupo em fusão”) que este medo desaparece, abolindo as distâncias e a alteridade (mas talvez para lhe apenas substituir a identidade, segundo Canetti).

Para Sartre, pelo contrário, é mesmo a identidade entre seres-outros que a realidade do coletivo produz, mas que não passa de uma identidade abstrata entre indivíduos separados, atomizados.

No caso da fila para o autocarro, esses indivíduos são também seriados segundo um número de ordem. Ora essa relação de ordem entre os indivíduos exprime bem a alteridade que os separa, mas também que os torna idênticos sob o conceito comum de ordenação. Assim, essa identidade ordenada é também a “regra de diferenciação” dos membros da série.

Como na tropa, outro exemplo de instituição trabalhada pelo mecanismo de seriação, ao tornar todos os homens mesmos enquanto números, está-se também a separá-los todos (pelo menos na exterioridade): “... cada um é outro de si e, simultaneamente, idêntico a todos os outros que são outros para si mesmos.” (Sartre, 1961, p. 78)

O que os une, é-lhes exterior, ultrapassa-os. São abstrações seriais sem “relações reais”. Existem nos coletivos que se podem definir – em termos sartrianos – como conjuntos de elementos ligados na exterioridade por uma relação de ordem serial.

Ocorreria aqui perguntar se esta definição do coletivo não se será aplicável à conceção lévi-straussiana de uma linhagem enquanto estrutura de parentesco: a estrutura como domínio de serialidade.

Uma linhagem seria sem dúvida, para Sartre, um coletivo, se ele o considerasse do ponto de vista lévi-straussiano. Pode-se imaginar que Sartre, se fosse antropólogo, procuraria encontrar e descrever o que numa linhagem pode ser interpretado como fazendo dela um grupo não serial, com relações entre os seus elementos que remeteriam mais para o concreto e a interioridade.

Mas não é de exemplos etnológicos que Sartre se serve, mas de exemplos bem mais próximos.

A perspectiva estrutural teria, para Sartre, o defeito de reduzir ao abstrato o que deveria ser compreendido na totalidade. Isto é, a perspectiva estrutural reduz os indivíduos à serialidade, onde apenas diferem pelo seu número de ordem, ou pelo seu lugar no sistema.

A noção de “opinião pública”, tal como os media que a formam, fornece outros exemplos de serialidade analisada também por Sartre (Sartre, 1961, pp 378-386 e 400).

De facto, os media definem o seu auditório como um “agrupamento indireto” que tem todas as características de um coletivo serial: principalmente a separação entre os indivíduos aqui literalmente presente na distância que os dispersa e separa.

O momento seguinte na descrição da experiência dialética é o do *grupo*.

A análise descritiva da experiência dialética prossegue, pois, acercando-se das realidades sociais fundamentais, quer dizer e antes do mais os coletivos e os grupos.

Apresentando-se como descritiva, esta experiência é quase fenomenológica à maneira de Hegel para quem a fenomenologia é precisamente a “ciência da experiência da consciência”.

Descrição, portanto, da consciência coletiva e da consciência em grupo, mas há que, previamente, esclarecer a natureza da relação existente entre estas duas realidades.

Se se distinguem lógica e teoricamente, na medida em que correspondem a momentos diferentes da experiência, nem por isso deixam de estar estreitamente ligadas.

Entre grupo e coletivo existe uma relação de negação, mas, ao mesmo tempo, de fundação. O grupo faz-se contra o coletivo e é por ele continuamente ameaçado de fora.

Poder-se-ia talvez dizer que o grupo é ação, *praxis*, contrariamente ao coletivo que é pratico-inerte. Como tal, o coletivo pratico-inerte opõe-se, como inércia, à ação do grupo que, por outro lado, só é grupo por uma *praxis* que se desenvolve necessariamente contra o pratico-inerte.

As conotações “passividade-coletivo” e “atividade-grupo” estão sem dúvida presentes no texto de Sartre: a passividade de um coletivo faz dele um agrupamento inorgânico de indivíduos estranhos entre si, enquanto que a atividade de um conjunto dele faz um grupo orgânico (onde eventualmente cada indivíduo tem a sua função totalizada) e mesmo organizado com vista a um fim prático da ação. Grupo que, como tal, enquanto conjunto prático de indivíduos, é unificado pela sua *praxis*.

Já tinha sido notado anteriormente que não há necessariamente precedência cronológica do coletivo relativamente ao grupo não serial. No entanto, Sartre afirma “a anterioridade lógica do coletivo pela simples razão de os grupos se constituírem – pelo que a história nos informa – como determinações e negações do coletivo.” (Sartre, 1961, p. 452)

Quer dizer que um grupo pode muito bem dissolver-se num coletivo e tornar-se inerte como agrupamento disperso, sem qualquer relação com o que anteriormente tinha sido. De qualquer modo um grupo pressupõe sempre um coletivo como ponto de partida enquanto que um coletivo pode muito bem nunca se vir a tornar num grupo.

De qualquer modo, a transição do coletivo ao grupo faz-se passando pelo momento do “Apocalipse” (Sartre emprega esta expressão baseado num texto de Malraux) a que chama “grupo em fusão”.

Como é que isso se passa? É o que se tentará compreender.

No exemplo atrás citado da fila de espera para o autocarro, este último era precisamente o *objeto comum* cuja exterioridade unifica o “coletivo serial” constituído pelos que estão à sua espera. Era ele que dava ao agrupamento de utentes a sua “unidade serial”, quer dizer a “unidade fora de si do múltiplo.” Cada passageiro que espera é feito *outro* nesta espera do objeto comum que a todos ordena enquanto elementos de uma série.

No entanto, reportando-se sempre à experiência, Sartre pergunta-se se não haverá outros objetos comuns cujos efeitos não fossem no sentido da serialidade mas, pelo contrário, no da totalização.

Introduz ele então a célebre análise/descrição da tomada da Bastilha numa referência, constante ao longo de *Crítica da razão dialética*, à revolução francesa, a tal ponto que Lévi-Strauss pode escrever, em *La Pensée Sauvage*, que o que aí Sartre fazia não era mais do que uma análise do mito da revolução francesa.

Na véspera da tomada da Bastilha, a 12 de Julho de 1789, o povo de Paris está em estado de insurreição, isto é prestes a tornar-se um imenso grupo em fusão. Mas antes não havia mais do que um coletivo serial de eleitores que não passavam do estado de agrupamento inerte.

O *objeto comum* (que aqui desempenha o mesmo papel do autocarro como produtor de serialidade) é o governo. E é ele que constitui um agrupamento serial em totalidade esboçada desencadeando o Apocalipse, quer dizer o grupo em fusão. Dispondo tropas em torno de Paris, “o governo constitui do exterior Paris como totalidade.”¹

1. “Assim o lugar como tensão pratico-inerte e como *exis* do agrupamento parisiense é constituído por uma praxis exterior e organizada como uma totalidade.” (Sartre. 1961, pp. 456 e 458)

Uma vez a cidade cercada pelos exércitos reais, o povo que ela contem e que não passava de uma pura serialidade, recebe essa ameaça como uma negação da serialidade na medida em que ela faz do agrupamento popular um conjunto em que cada um se vê a si mesmo no *Outro*².

Quer dizer: enquanto no coletivo serial cada um se vê a si mesmo como outro, no grupo em fusão vê-se o outro como a si mesmo. Isso produz comportamentos de imitação em que cada um faz o que o outro faz. É o outro que em nós age e nós que agimos no outro.

Neste momento a multidão, enquanto “agrupamento de imitação”, tem uma primeira reação (perante a ameaça dos destacamentos militares) que é a de se armar pilhando os armeiros. Ato ainda serial (é o “salve-se quem puder”) determinado pela escassez pratico-inerte de armamento, mas que prefigura já o Apocalipse.

Com efeito, o ato de pegar em armas perante a ameaça comum é já uma rutura da passividade inerte e um momento da totalização do grupo. Este produz-se então como totalidade não serial, isto é unificada interiormente por oposição à negatividade do objeto comum exterior, neste caso o exército que cerca a cidade.

Paris, em 14 de julho de 1789 é um grupo em fusão: a Bastilha é tomada. O grupo tem um objetivo e uma vez que o atinge, dissolve-se na serialidade; o que não impede outros grupos de se formar com outros objetivos sempre em luta contra a inércia.

2. “Esta estrutura de alteridade constitui-se por ação da *sorte comum como totalidade* (quer dizer como objetivo prático dos exércitos reais; aqui é uma totalidade de destruição enquanto os indivíduos são designados pela sua pertença idêntica a uma cidade) sobre a *serialidade como fuga inerte*: ameaçando destruir a serialidade pela ordem negativa do massacre, as tropas como unidades práticas dão essa totalidade suportada como negação em cada um - mas negação possível - da serialidade.” (Sartre, 1961, p. 458)

Para os veteranos da Bastilha, a ação é petrificada no ser. O passado tornou-se em-si, bom para ser comemorado em estátua, petrificado.

No entanto, o grupo existiu e enquanto existe, qual é a sua inteligibilidade? Mais precisamente, em que consiste essa *unidade* que faz de um grupo (mesmo “em fusão”) um grupo? A resposta é clara: a unidade é a ação que os membros do grupo desenvolvem em comum.

Contrariamente ao modelo adotado por Lévi-Strauss, em Sartre nunca se perde de vista a realidade singular, a *praxis* individual na compreensão do grupo. Pelo contrário, é o grupo que é segundo relativamente ao indivíduo, quer dizer o grupo é a totalização de uma “multiplicidade de sínteses individuais.” A ação do grupo não é uma ação do outro, mas as ações dos outros são as minhas no seio do grupo.

Estamos, portanto, perante uma muito nítida recusa de uma concepção substancial da unidade do grupo que concebesse os indivíduos como modos da substância única³, mas pelo contrário, porque é prática, a unidade do grupo funda-se numa ação comum sinteticamente determinada pelas ações individuais.

A revolta constitutiva do grupo, desencadeada pelo objeto comum exterior – a ameaça do inimigo – uma vez que marca a rutura com o coletivo serial, faz desse grupo o domínio da liberdade: “... contra o perigo comum, a liberdade arranca-se da alienação e afirma-se eficácia comum (...) No outro, que age *comigo*, a minha liberdade só se pode reconhecer como a mesma, quer dizer como singularidade e ubiidade.” (Sartre, 1961, p. 502)

Em suma, a questão que se punha a propósito da inteligibilidade do grupo em fusão encontrou uma resposta em várias etapas:

3. Esta questão é decisiva para Sartre de tal modo que frequentemente a sublinha e precisa no texto da *Crítica da razão dialética*, como, por exemplo: “mostrámos, com efeito, que a unidade do grupo é imanente à multiplicidade das sínteses sendo cada uma *praxis* individual, e insistimos no facto de que esta unidade nunca era a de uma totalidade feita, mas de uma totalização que se faz por todos e em todo o lado. Assim a inteligibilidade do grupo *como praxis* funda-se na inteligibilidade da *praxis* singular enquanto esta se perdeu e depois reencontrou no interior do campo pratico-inerte.” (Sartre, 1961, p. 501)

1º- Negação de um coletivo por uma entidade exterior (o exército que cerca Paris).

2º- A negação desta negação por uma ação comum dos diferentes indivíduos unidos como sujeitos livres para conjurar a ameaça.

Nesta altura o grupo torna-se uma “perpétua reformulação de si mesmo”. Permanentemente ameaçado de desaparecimento, quer seja pela dispersão/dissolução, quer seja pela instituição ossificada. O grupo em fusão é, por definição, de duração precária: nenhuma sociedade consegue viver em permanente rutura e remodelação, em “revolução permanente”.

É então que se anuncia um novo momento da experiência, o da organização, etapa intermediária entre o Apocalipse e a Instituição.

Uma dessas saídas pode ser exigida pela permanência da ameaça. Se as tropas mantêm o cerco e não se retiram depois da tomada da Bastilha, o grupo tem de se perpetuar para além dos momentos apocalípticos.

Efetivamente pode-se imaginar que o medo das represálias e a persistência da ameaça levem os membros do grupo a se organizar distribuindo as tarefas e ocupando os locais.

Mas tudo isto leva o grupo a referir-se a si próprio e, portanto, a tomar-se por objeto de si mesmo, o que permite a Sartre falar de *reflexão* a propósito do grupo sobrevivente em vias de se organizar, portanto, também como “consciência de grupo”.

Esta reflexividade do grupo depois da vitória está de certo modo presente quando o povo visita o objeto comum da revolta. A Bastilha já faz parte da memória; é a objetivação do grupo em fusão que a tomou.

Mas trata-se também de um novo momento da experiência que se aproxima. Sartre chama-lhe “o momento da *praxis* de organização e de espera” (Sartre, 1961, p. 517)

O elemento essencial desta *praxis* de organização é o *Juramento* (*Serment*). O juramento é aquela atitude do grupo que procura perpetuar-se e funda um novo estatuto ontológico que, não sendo já o estado de fusão, não é também uma recaída na serialidade. O juramento funda o grupo como realidade permanente saída de um passado de rutura e unificando ainda liberdades⁴. O juramento é ele próprio essa liberdade em ato e, independentemente das diferentes formas rituais (ou da sua ausência), é sempre uma “reciprocidade mediada” que funda a permanência do grupo. Este escapa, por um lado à dissolução serial, por outro afirma-se em contraponto à ameaça exterior. O juramento pode assim ser definido como: “a afirmação por terceiros da permanência do grupo como negação da sua negação exterior.” (Sartre, 1961, p. 519)

Ele projeta o grupo para o futuro enquanto recusa que é da dissolução. É a palavra do grupo que se toma a si mesmo como objeto permanente destinado a durar contra a recaída na série.

Torna-se claro que na base do juramento está o medo, um “medo reflexivo” do grupo e de cada um, que nasce do facto de nos darmos conta da fusão do grupo, mas também da persistência do perigo, agravado, aliás, pela falta de vigilância que sobre vem uma vez passado o Apocalipse. É precisamente esse medo que “como livre produto do grupo e como ação coerciva da liberdade contra a dissolução serial ... é o Terror.” (Sartre, 1961, p. 529)

O juramento reenvia, portanto, ao Terror, quer dizer reatualiza a violência como fundamento do grupo, mesmo quando essa violência é autocoerção. Autocoerção do grupo que é o que se chama “liberdade comum”. Positivamente, essa mesma violência/coerção é uma forma de fraternidade.

4. Sartre tinha escrito antes e isso continua válido para todos os momentos da experiência: “(o grupo) é uma construção humana cujos únicos agentes são os homens individuais enquanto livres atividades.” (Sartre, 1961, p. 446)

Se o grupo pós-apocalíptico funda a sua permanência sobre o juramento, vai começar a encontrar um começo de *organização*. Desse grupo juramentado destaca-se uma “ação organizada” cuja natureza há que entender.

A organização que o grupo se dá, depois da tomada da Bastilha, consiste essencialmente numa diferenciação interna que, rompendo a fusão do grupo e para assegurar a sua permanência, atribui diferentes funções aos seus membros propondo-lhes tarefas práticas e reformulando assim as “relações humanas” no seu interior.

A função de cada um no grupo inscreve no interior deste os limites recíprocos das diferentes ações práticas, mas também é uma possibilidade de ação própria como *praxis* comum.

Esta complementaridade funcional recíproca é também verdade, por exemplo, do grupo estrutural de parentesco. Sartre refere-se explicitamente a Lévi-Strauss, citando longamente *As estruturas elementares do parentesco* (Sartre, 1961, p.575).

Num grupo de parentesco, enquanto organização, encontra-se justamente a síntese de funções diferenciadas no quadro invariante de uma estrutura: “a função como *praxis* vivida aparece no exame do grupo como objetividade sob a forma *objetivada* de estrutura.” (Sartre, 1961, p. 576)

É claro que nesta perspectiva a estrutura é um momento da *praxis* funcional objetivada na organização do grupo.

Mas a objetivação permanece ambígua porque se apresenta como resultado de uma multiplicidade de sínteses individuais cuja diferenciação funcional criou relações de reciprocidade inextricáveis. É o que acontece num grupo de parentesco em que a diferenciação funcional dos indivíduos entre primos cruzados e paralelos, ego ou pai e mãe, tios ou tias patri ou matrilineares, cria uma teia muito cerrada de reciprocidades que torna todos os elementos dependente uns dos outros e sobretudo, está na origem de uma combina-

tória que, permitindo as permutações individuais, mantém invariante a ossatura inerte.

No entanto, do ponto de vista de Sartre, a estrutura como ossatura inerte não esgota a compreensão que se possa ter de um grupo organizado. Afinal a troca é uma experiência vivida cujas “práticas reenviam apesar de tudo, para um fim: organizar a troca das mulheres de maneira a combater na medida do possível a escassez e as suas consequências sobre o conjunto social.” (Sartre, 1961, p. 579)

Há, portanto, um juramento na origem do grupo estruturado de parentesco, mesmo se se trate de um “juramento segundo”, isto é não explícito, como o do *Jeu de Paume*, mas implícito, para todos aqueles que nascem no seio de um grupo, e que se pode exprimir ritualmente nas cerimónias de iniciação ou nos ritos de passagem.

A estrutura foi interiorizada pelo grupo como a sua materialidade inorgânica, como “exterioridade estruturando a interioridade”,⁵ e é ainda, como momento do grupo organizado, simultaneamente, um conjunto combinatório como sistema e a função de cada um na sua *praxis* finalizada e vivida como “necessidade da sua liberdade”.

Segue-se que qualquer abordagem analítica da estrutura combinatória do grupo organizado de parentesco é ou deve ser subordinada à prévia compreensão do que funda essa estrutura, a saber as funções diferenciadas de cada um dos membros do grupo enquanto essas funções são *praxis* vividas na reciprocidade.

A experiência dialética é circular. Partindo do indivíduo sozinho na sua relação à natureza, chegou-se ao grupo organizado na estrutura.

5. “Chamaremos, portanto, a essas estruturas, enquanto a sua materialidade inorgânica foi livremente interiorizada e retrabalhada pelo grupo, a necessidade da liberdade.” (Sartre, 1961, p. 584)

Mas é aqui que o círculo se fecha e que o caminho descendente se refaz para reencontrar a exterioridade serial a propósito da institucionalização do grupo.

Com o grupo organizado aproximamo-nos de uma serialidade burocrática nas relações com os não-agrupados. Primeiro o conjunto serial dos não-agrupados é determinado como outro e como tal totalizado em coletivo pelo grupo. Assim o conjunto dos civis relativamente à instituição militar (pelo menos em certas circunstâncias históricas), ou o conjunto dos utentes de um serviço público.

O grupo é, pois, mediação dos outros não-agrupados. Mas através desta mediação (é o caso típico das instituições burocráticas) o elemento agrupado vê, como num espelho, o seu grupo com “totalidade feita”. É o caso do Partido como totalidade fechada para o militante perante os outros não agrupados.

Assim, para os seus membros, o grupo torna-se outro, num meio de alteridade. Põe-se como “totalidade-objeto”. Necessariamente, dado que o outro não-agrupado se dirige, não ao membro do grupo que é para ele inessencial, mas ao grupo como totalidade em si. O outro que discute com o militante é ao partido que se dirige e não ao indivíduo.

A inessencialidade do indivíduo orgânico faz ressurgir a serialidade no seio do grupo organizado: “Assim o ser-no-grupo é um inerte ser-no-meio-do-grupo apreendido como passado insuperável.” (Sartre, 1961, p. 677) que tem a sua origem no juramento, é certo, mas que é agora vivido “como uma fulgurante opacidade no seio da transparente liberdade de compromisso.” (Sartre, 1961, p. 677)

A resposta a este novo perigo de dissolução do grupo será a sua institucionalização. O grupo organizado torna-se *instituição* socorrendo-se sobretudo do reforço da inércia próprio da “passividade jurada” o que representa um momento crucial da análise sartriana da experiência uma vez que esta espécie de fuga para a frente do grupo é finalmente uma viragem no retorno ao prático-inerte de onde tinha saído.

Este retorno ao pratico-inerte na instituição é engendrado pela contradição interna ao grupo. Este tinha-se posto contra a serialidade pela sua negação, mas também contra a *praxis* individual (se bem que aqui de maneira diferente: integrando essa *praxis* à constituição do grupo). Ora, a um certo momento da experiência do grupo organizado, a liberdade individual põe-se em contradição, na sua individualidade radical, com a *praxis* comum do grupo.

A contradição resulta do facto de o grupo, recusando o organicismo, não poder ser um sujeito hiperorgânico. Ele é sempre uma totalização de singularidades.

Chega o momento em que essas singularidades práticas se tornam incompatíveis com a unidade do grupo organizado que então reage pelo Terror na tentativa de abolir esse princípio de alteridade que é a singularidade irreduzível.

Dito de outra maneira, o que o terror visa é um paradoxo: “projetar a unidade ontológica na unidade prática” (Sartre, 1961, p. 685), isto é, reunificar pela violência a prática comum confundindo-a com a unidade ontológica do grupo que se torna instituição.

Neste estágio o grupo instituição constitui-se como sujeito da ação, fazendo dos homens concretos simples instrumentos.

Referiu-se atrás, aquando da formação do grupo, o papel do juramento como terror⁶. Ora, a instituição, como grupo juramentado que é, funda-se também sobre o Terror, mas como forma de poder jurídico, quer dizer soberania que já não está dispersa entre os membros do grupo, mas concentrada na *autoridade* de um só cuja função vem a ser o exercício da coerção.

Assim, pelo soberano detentor da autoridade a instituição assegura pelo Terror a unidade e a permanência do grupo mesmo se, por outro lado, e por

6. “O estatuto fundamental do grupo ajuramentado é o terror.” (Sartre, 1961, p. 532)

isso mesmo, o grupo institucional volta à inércia e à serialidade. O poder soberano já não se exerce por todos sobre cada um, mas por um sobre todos.

Eis-nos chegados ao fim da experiência dialética que é também uma experiência crítica, pois que se trata de fundar a inteligibilidade dos conjuntos práticos que determinam as condições formais da História.

No primeiro tomo de *Crítica da razão dialética* não é ainda da significação da História que se trata (ou da biografia poder-se-ia acrescentar), mas apenas das suas condições antropológicas estruturais. A perspectiva é, portanto, puramente sincrónica na sua maneira de pensar os indivíduos concretos em situação, isto é a estrutura dos grupos humanos, a sua génese e a sua desagregação petrificada.

VI. EXPLICAR OU COMPREENDER

Na famosa “querela dos métodos”, já acima referida, Sartre alinha, decididamente, por uma das posições em confronto: aquela que atribui à Antropologia uma inteligibilidade própria (a compreensão, o *verstehen* de Dilthey) fundada numa especificidade ontológica do objeto/sujeito à qual essa inteligibilidade se aplica.

A esta se contrapõe a posição daqueles que, não reconhecendo à realidade humana nenhuma especificidade ontológica, sustentam que a única inteligibilidade legítima no campo do saber (do humano como da natureza) é exclusivamente a da explicação (*erklären*), segundo o modelo de inteligibilidade próprio das ciências da natureza no sentido positivista. Aqui situa-se, por exemplo, Lévi-Strauss.

De facto, Sartre é um defensor acérrimo da especificidade ontológica da realidade humana; daí extrai consequências que o levam a admitir do ser-para-si apenas um conhecimento compreensivo através da razão dialética, ao ser-em-si a possibilidade de um entendimento explicativo pela razão analítica.

Em contraponto, Lévi-Strauss defende tão radicalmente o monismo ontológico como o epistemológico. Para ele, não há dois campos ontológicos (contrariamente ao que poderia fazer crer a tónica inicial que dá à dicotomia natureza – cultura; mais tarde aliás, reduzida no seu interesse a um nível puramente metodológico) mas um só. A cultura é somente a emergência, num certo nível de complexidade, da natureza à qual é redutível. Por outro lado, no debate com Sartre, ao terminar *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss pretende ser o monismo

epistemológico também indispensável na medida em que a razão analítica é concebida como o resultado explicativo da razão dialética.

Lévi-Strauss toma a experiência dialética de Sartre por uma simples descrição etnográfica de cujas qualidades de observação faz o elogio, não sem alguma ironia.

Para ele, a razão dialética, enquanto descrição da experiência, não é uma instância explicativa. O seu papel é o de constituir a realidade cuja análise cabe ao etnólogo fazer, numa perspectiva redutora.

O movimento metódico é, portanto, inverso: 1) totalização descritiva (razão dialética) dos diferentes factos humanos (constituição da realidade etnográfica) que é o ponto de partida (e não de chegada, como Sartre pretenderia) para: 2) a decomposição analítica desta realidade constituída pela observação descritiva. É nesta “dissolução” da realidade humana que se pode encontrar, segundo Lévi-Strauss, um certo poder explicativo.

O percurso é exatamente inverso ao de Sartre. Neste, primeiro faz-se a análise da qual se espera poder passar a uma totalização compreensiva que descreverá finalmente a experiência dialética da consciência. O ponto de chegada é esse vivido cuja compreensão só pode ser interior.

A legitimidade desta oposição entre o explicar e o compreender é, todavia, contestada por autores como Paul Ricoeur com argumentos muito sólidos e que talvez possam superar as oposições anteriores.

Haverá que, segundo Ricoeur, “substituir à alternativa brutal uma dialética fina” (Ricoeur, 1977, p. 127) encarando estes dois polos como dois momentos de um mesmo processo, o da interpretação.

A sua *démarche* é dupla, tem duas entradas: de um lado a *teoria do texto* onde se poderá encontrar a solução dos problemas levantados pelos pressupostos lévi-straussianos, e de outro, uma *teoria da ação* que responde às deficiências da posição sartriana.

Ricoeur coloca primeiramente essa teoria do texto no âmbito de uma antropologia filosófica que lhe dá o sentido (Ricoeur, 1977, p. 128).

Na posição tradicional de uma “hermenêutica romântica” (Dilthey), o texto é construção de uma subjetividade constituinte, cuja intenção não pode ser esquecida na compreensão da instância eminentemente intersubjetiva que toda a leitura é.

Pelo contrário, no que diz respeito à abordagem estruturalista do texto – onde a atitude explicativa é a única admitida – todo o esforço vai precisamente no sentido de eliminar o que depende da subjetividade, para alcançar uma “objetivação” do texto que o reduz, na opinião de Ricoeur, a “uma máquina com um funcionamento puramente interno” (Ricoeur, 1977, p. 130).

A abordagem proposta por Ricoeur pretende essencialmente reduzir a distância entre duas atitudes, mostrando que a interpretação de um texto exige a dupla *démarche* onde a compreensão, tal como a explicação tem um papel a desempenhar.

Na verdade, a compreensão não se pode privar da explicação. O texto passado a escrito, ao materializar-se, ganha uma “autonomia semântica” que o torna independente da subjectividade intencional do seu autor.

Hegel já o tinha compreendido bem – como recorda Ricoeur (Ricoeur, 1977, p. 130) – quando, na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, s.d., p. 83) depois de ter tomado como exemplo uma frase: “agora é de noite”, ele observa: “anotamos por escrito esta verdade; uma verdade não perde nada em ser escrita e também pouco em ser conservada. Voltemos a ver, agora ao meio-dia, esta verdade escrita ... o agora que é a noite é conservado”, para concluir “... o isto mostra-se como simplicidade mediatizada, ou como universalidade” (Hegel, s.d., p. 85). O agora, que é um acontecimento singular, mediatizado pela escrita que o fixa, transforma-se em universalidade capaz de ser lida por qualquer um.

Esta fixação do discurso, através da mediação escritural, restitui-lhe um auditório universal e a universalidade da mensagem exige, da parte do leitor, um conhecimento dos códigos que estão na base da sua criação. É da pesquisa desses códigos que a análise estrutural se ocupa.

Assim, Ricoeur pode concluir num primeiro momento que “esta exteriorização nas marcas materiais e esta inscrição nos códigos do discurso, tornam não apenas possível, mas necessária, a mediação da compreensão pela explicação, da qual a análise estrutural da narrativa constitui a mais notável execução.” (Ricoeur, 1977, p. 131)

De facto, todo o trabalho de explicação do mito, em Lévi-Strauss, consiste na procura do código, isto é, dos seus elementos invariantes, e da lei da sua génese, através das diferentes combinações e transformações constatadas.

Para compreender um mito é preciso explicá-lo primeiro, ou seja, expor o código que é a lei do seu engendramento.

Mas também é verdade que “não há explicação que não se complete pela compreensão.” (Ricoeur, 1977, p. 131)

Quando se considera uma narrativa pertencente a uma cultura tradicional como “Pele de Burro” (Cardoso e Cunha, 1980), por exemplo, e se se a reduz, pela análise estrutural, a um esquema de oposições (que se explicam mutuamente) entre a visibilidade feminina no parentesco consanguíneo, por um lado, e no parentesco por aliança, por outro, os dois polos mediados pelo espaço da liminaridade (para empregar a terminologia de Van Guenep em *Os ritos de passagem*) ou de ausência estrutural, toda esta *démarche* é, certamente, fundamental para explicar as narrativas deste ciclo, mas nota-se que falta qualquer coisa quando a isso nos confinamos.

A explicação só se completa pela compreensão: “A narrativa pertence a uma cadeia de palavras pela qual se constitui uma comunidade de cultura, e pela qual esta comunidade se interpreta a si mesma por via narrativa” (Ricoeur, 1977, p. 132).

Neste caso preciso, a comunidade pensa, “por via narrativa” o que, na sua tradição, é o destino da mulher como filha ou como esposa, o único meio de ter, nesta sociedade tradicional, uma existência social “visível”, isto é, reconhecida por essa mesma tradição.

Pode-se agora compreender melhor Ricoeur quando escreve: “A narração – no sentido operatório da palavra – é assim a ação que abre o relato para o mundo onde se desfaz e consome” (Ricoeur, 1977, p. 132): a destinatária, que desde a sua mais tenra idade, escutava a narração e reconhecia a sua própria condição existencial “é ... alguém que recebe, que torna seu, que apropria o sentido.” (Ricoeur, 1977, p. 133)

A interpretação (no sentido de prestação recitativa) de um conto, transforma o texto, novamente, numa palavra: “(o texto) retoma o seu movimento, intercetado e suspenso, de referências em direção a um mundo e a sujeitos.” (Ricoeur, 1977, p. 133)

Apesar disso, não se pode dizer que o estruturalismo antropológico seja partidário de um formalismo (cortando a ligação a qualquer referência ostensiva ou derivada), como o são certas escolas de crítica literária baseadas em pressupostos semelhantes, e Ricoeur, no entanto, critica-o também na base de uma suposta recusa do “mundo”, dos conflitos existenciais que dão o seu sentido à estrutura profunda apreendida pela análise estrutural dos mitos, para lá da leitura ingênua.

Poder-se-ia crer que estas críticas não incidiriam sobre a antropologia de Lévi-Strauss na medida em que este insiste na importância do contexto etnográfico para a utilização da metodologia estrutural.

Mas, ainda se poderia objetar, que este é sempre tomado como recurso metodológico para esclarecer certas disposições diferenciais opositivas cuja utilidade é decifrar – encontrando as combinações adequadas – a estrutura “vazia” do mito. E é essa estrutura que se reduz a uma “álgebra”, sem referência a um mundo existencial. Ela remete, pelo contrário, para uma universalidade a que Lévi-Strauss chama o “espírito humano” e que

ele assegura poder ser, em última instância, reduzido a mecanismos psico-químicos. É esse todo o sentido que faz a sua pretensão a “dissolver o homem” que seria, segundo ele, a tarefa da antropologia.

A objetividade do texto, carece da vertente compreensiva, na sua receção e, portanto, na abertura ao mundo do mito que analisa.

Como acentua Ricoeur, o mito é sempre uma narrativa das origens que permite pensar aquilo a que se podem chamar as “aporias da existência.” (Ricoeur, 1970, p. 197)

É necessário, pois encarar o método da análise estrutural como um momento – o da explicação – numa iniciativa de interpretação que comporta outros.

A explicação estrutural, dito de outro modo, na terminologia de Sartre, a razão analítica, é indispensável, na medida em que ela revela uma “semântica profunda” da narrativa. Mas que, apesar disso, deve dar acesso, depois desta etapa crítica, a uma leitura, já não ingénua, mas compreensiva, do sentido existencial veiculado pela narração.

Escreve Ricoeur: “Se ... se considera a análise estrutural como uma etapa necessária – entre uma interpretação ingénua e uma interpretação crítica, entre uma interpretação à superfície e uma interpretação em profundidade, então, parece possível reintegrar a explicação e a interpretação num único arco hermenêutico e integrar as atitudes opostas da explicação e da compreensão numa conceção global da leitura como iniciativa de sentido.” (Ricoeur, 1970, p. 197)

Apesar de tudo, dissemos e repetimos, a *démarche* estrutural permanece incontornável, não se pode fazer dela economia na compreensão do texto. Tem a enorme vantagem de “despsicologizar” essa mesma compreensão, na medida em que a estrutura assim descoberta está já livre de todo o vestígio do seu autor real: “a intenção ou o objetivo não se situa a título primordial, a intenção pressuposta do autor, o vivido do escritor no qual se poderia transportar, mas o que o texto pretende, o que quer dizer, por quem obedece à sua imposição.” (Ricoeur, 1970, p. 199)

É possível então concluir: “... parece que a leitura é esse ato concreto no qual se completa o destino do texto. É no próprio centro da leitura que, indefinidamente, se opõem e se conciliam a explicação e a interpretação.” (Ricoeur, 1970, p. 200)

Mas o que se entende aqui por texto? É o que Ricoeur engloba na categoria do Discurso (oral ou escrito), definido nos seguintes termos: “O discurso é linguagem-acontecimento ou uso linguístico”¹⁴. O que recupera também o mito ou o conto popular na medida em que – uma vez que a sua apresentação é oral – são também acontecimentos de linguagem.

A estrutura do mito é um código que se pode comparar à língua no sentido saussuriano, isto é, a estrutura é a-temporal, não subjetiva, imanente como sistema, mas o discurso oral (recitação) ou escrito (texto) está sempre inserido na temporalidade, tem sempre por trás de si um sujeito que o produz, refere-se sempre a qualquer coisa “refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar” (Ricoeur, 1981, p. 198), mas é também, o discurso, um meio pelo qual se trocam mensagens entre sujeitos.

Mesmo assim, subsistem diferenças entre o discurso oral e o discurso escrito: o primeiro atém-se sempre a um momento presente, ao passo que o segundo se pode fixar materialmente, como Hegel fez notar.

Nos dois casos, no entanto, o discurso é qualquer coisa que acontece ou aconteceu, contrariamente ao sistema da língua ou à estrutura do mito que: “não aparece nem desaparece; não acontece.” (Ricoeur, 1981, p. 199)

O discurso escrito, isto é, o texto, distingue-se também do discurso oral: em primeiro lugar porque fixa a significação do que foi dito, permitindo assim, a realização da tarefa hermenêutica. Apesar de tudo, o próprio Lévi-Strauss, só começa a sua vasta tarefa de analisar os mitos depois de ter fixado por escrito a sua abundante oralidade (e mesmo que dela perca alguma coisa, visto que simplifica as narrações para melhor as trabalhar, isso não é grave uma vez que, segundo a sua metodologia, é sempre para uma maior redução que se encaminha).

A escrita permite também dissociar no acontecimento discursivo, a intenção do autor distinguindo-a da significação autónoma do seu próprio texto sujeito a interpretação.

Os mitos sobre os quais Lévi-Strauss trabalha, mesmo antes de serem passados a escrito no seu ficheiro, já não tinham autor, mas apenas um intérprete, ao qual, de qualquer forma, já escapava uma hipotética intenção subjetiva originária.

Por este motivo, os mitos eram objetos privilegiados para proceder com êxito a uma análise que se quer livre de qualquer consideração de intenção subjetiva no princípio da sua génese.

Mas o discurso escrito tem ainda outra característica: não manifesta necessariamente uma referência ostensiva uma vez que normalmente se refere ao que não está presente. Remete para um “mundo” (o “mundo” dos Bororo, por exemplo) e é aí que Lévi-Strauss hesita na medida em que ele se detém numa etapa analítica (no sentido sartriano) onde a estrutura à qual o mito foi reduzido, apenas se tem por referência a si mesma, como conjunto de relações.

Finalmente, o texto escrito, contrariamente ao discurso oral, propõe-se a um auditório realmente universal.

Esta oralidade de que Ricoeur fala, é sobretudo dialógica. Ora a recitação de um mito não é feita normalmente em diálogo. Pode-se mesmo compará-la à leitura, na medida em que o recitante de facto “lê” na sua memória um texto que foi conservado, ousaríamos dizer “fixado”, pela tradição, e permanece por isso, disponível para o auditório universal das gerações.

São estes diferentes traços característicos do texto escrito que lhe dão a sua objetividade. Como se vê, também se pode assimilar o mito, mesmo sendo a sua recitação oral, a um texto que se lê.

E é de facto o paradigma da leitura que permite considerar uma integração, na mesma instância interpretativa (o arco hermenêutico de que fala

Ricoeur) do explicar e do compreender, sem que por aí se perca, nem a dimensão estrutural, nem a existencial na reflexão antropológica.

Repare-se agora em Sartre para verificar como, da pela sua parte, falta a dimensão “objetiva” na abordagem teórica que faz da ação humana. Também aqui Ricoeur é quem permite antever a possibilidade de construir uma teoria da ação onde o explicar e o compreender se tornam, não apenas compatíveis, mas também solidários numa abordagem reflexiva da realidade humana.

O dualismo existente no domínio da teoria da ação funda-se na distinção clara entre as noções de causalidade e de motivação.

A noção de causa é tomada no sentido que lhe dava Hume que a define nos seguintes termos: “A existência de uma relação causal humeana implica que haja uma lei geral unificadora, como causa e efeito, das instâncias dos fenómenos genéricos logicamente independentes” (Von Wright, 1976, p. 426). Por exemplo, essa lei geral da natureza que estabelece um laço, uma conexão, entre dois fenómenos logicamente independentes: se se aquece água, a partir de um certo limite, ela entra em ebulição e transforma-se em vapor. O calor é causa do efeito evaporação, determina-a de cada vez que a causa está presente. Pode-se, pois, prever, com toda a certeza, o efeito a partir da causa.

O mesmo não se poderá dizer da ação humana. Enquanto acontecimento ela não pode ser considerada efeito de uma causa no sentido humeano.

A relação de causalidade, que será válida para apurar as leis da natureza, não seria válida ao nível da ação humana.

Primeiro porque o que pode estar na origem desta ação não é logicamente independente do que se lhe segue. Posso descrever a origem de uma ação independentemente das suas consequências.

Fala-se neste caso de *motivação*: “não posso enunciar os motivos da minha ação sem associar esses motivos à ação da qual eles são o motivo.” (Ricoeur, 1977, p. 134)

É possível reconhecer aqui a posição de Sartre. Segundo ele, toda a ação tem a sua origem num projeto; é, portanto, intencional. E mesmo todo o seu esforço teórico serve finalmente para demonstrar que a ação humana, inexplicável pela racionalidade analítica das ciências da natureza, onde a noção de causalidade no sentido humeano é central, toda a ação humana, portanto, tem origem nas motivações intencionais que, em última instância, se reportam a essa escolha originária que é um projeto (conferir a este propósito o capítulo anterior sobre a psicanálise existencial).

É precisamente esta dicotomia entre causalidade e motivação que Ricoeur, mais uma vez, se propõe ultrapassar através de uma teoria da ação cujo objetivo é a “volatilização do problema.” (Ricoeur, 1977, p. 135)

Em primeiro lugar, no domínio da ação humana, não se pode opor tão radicalmente *motivo* e *causa*. Há mais uma diferença de gradação entre a “causalidade sem motivação” num dos extremos e, no outro, a “motivação sem causa.” (Ricoeur, 1977, p. 135)

O inconsciente pulsional está bem próximo de uma causalidade sem motivação e é mesmo por isso que Sartre lhe faz as críticas que se sabe. Por outro lado, a escolha sartriana está bem mais próxima da motivação sem causa.

Segundo Ricoeur a noção de desejo supera estas dicotomias na medida em que, em nome da sua “face dupla”, ele é simultaneamente: “o desejo como força que impele e move, (e) o desejo como *razão* de agir.” (Ricoeur, 1977, p. 136)

Para o confirmar basta evocar o corpo, ao qual o desejo se refere, e que é simultaneamente também: “ao mesmo tempo corpo entre os corpos (corpo entre as coisas), e modo de existir de um ser capaz de refletir, de se corrigir e de justificar a sua conduta.” (Ricoeur, 1977, p. 136)

Resta agora fazer um confronto entre a teoria do texto que permitiu superar o dualismo em que Lévi-Strauss se inscreve a propósito da interpretação dos mitos, e a teoria da ação que permitiu superar o dualismo onde a compreensão sartriana se inscreve, na sua teoria dos conjuntos práticos.

É neste sentido que convém seguir Ricoeur num texto cujo título anuncia já claramente os seus objetivos: “The model of the text: meaningful action considered as a text” (Ricoeur, 1981).

Nas ciências humanas o problema está em encontrar um meio de poder objetivar a ação, de a fixar, por um procedimento equivalente ao da fixação do discurso pela escrita. Reaproximar, portanto, a noção de *texto* e a de *ação*, encontrando na primeira um modelo para a última.

De facto, a ação objetivada não é mais a interação efetiva, do mesmo modo que o texto escrito já não é o discurso oral dialógico.

Trata-se, pois, de separar “a significação da ação do acontecimento da ação.” (Ricoeur, 1981, p. 204)

É aqui que Ricoeur introduz uma analogia entre o ato de fala (*speech act*) e a ação acontecimento (*action event*) para salientar que nos dois casos há simultaneamente fragilidade, evanescência temporal, mas também uma significação identificável, um conteúdo de sentido.

Da mesma forma que um ato de fala pode fixar, pela escrita, o que foi dito, o acontecimento-ação pode inscrever o seu conteúdo de sentido deixando uma marca no mundo. É aliás a marca dos acontecimentos da Revolução Francesa que Sartre se esforça por interpretar ao descrever a experiência dialética.

Vimos, aliás, através das análises de Sartre, como a ação se autonomiza, se desliga do seu autor, o que constitui precisamente a sua dimensão social o mesmo é dizer totalizante.

Do mesmo modo que havia uma distância entre a intenção do autor e a significação do seu texto, há também um desajuste entre a intenção do agente e a inserção do seu ato num conjunto prático em que há consequências por vezes indiretas (conferir, o exemplo sartriano da desarborização na China que traz como consequência inundações).

Estas ações individuais inscrevem-se por vezes, permanecendo aí fixadas, em instituições objetivas que são a marca ou o registo (mesmo o arquivo) da ação cujo “sentido já não coincide com as intenções do agente.” (Ricoeur, 1981, p. 207)

É assim que Ricoeur pode dizer da ação humana que ela é uma “obra aberta” à interpretação do sociólogo e do historiador: “como um texto, a ação humana é uma obra aberta, cujo sentido está em suspenso.” (Ricoeur, 1981, p. 208)

Mas, metodologicamente, poder-se-á aproximar a leitura dos textos escritos da interpretação dos sinais da ação? Uma coisa é certa: a ação humana nas suas objetivações suscita diferentes interpretações, tal como o texto é também muitas vezes objeto de leituras divergentes.

Mas neste caso, tal como para a interpretação dos textos, é possível argumentar a favor ou contra as diferentes “leituras” de uma ação, centrando esta argumentação nos motivos ou desejos que a podem explicar.

É assim que, tendo em consideração um modelo jurídico (Ricoeur, 1981, p. 215), se pode encarar, como processo de validação das interpretações divergentes, os procedimentos elaborados no domínio de uma Teoria da Argumentação cujos desenvolvimentos recentes se não podem já ignorar.

Mas a “dialética fina”, que Ricoeur pretende substituir à oposição radical entre o explicar e o compreender, só se pode conceber com clareza quando incluída numa teoria da história que integre ambos os termos da dicotomia.

Jogando com o duplo sentido da palavra “historia”, simultaneamente universo de acontecimentos e campo do saber, recordar-se-á ser a história uma narração (como o mito) cujo referente são as ações humanas.

É assim que a teoria da história se situa na confluência da teoria do texto e da teoria da ação.

Mas é verdade também que Sartre, como Lévi-Strauss, permanece aquém desse ponto de confluência em que Ricoeur pretende fazer intervir a sua “dialética fina”. Na verdade, mesmo que ambos os autores falem da história, há que reparar em como se posicionam perante a questão. No caso de Sartre (o mesmo se dirá de Lévi-Strauss, por outras razões, ou mesmo por razões opostas) dever-se-á dizer que ele permanece aquém de uma verdadeira teoria da história, mesmo se formula o desejo de poder entrar no seu domínio logo depois dos prolegómenos que o ocuparam na *Crítica da razão dialética*.

A situação, a este respeito, é exemplar. Toda essa obra é encarada pelo autor apenas como prolegómenos a uma possível teoria da história prometida para um segundo volume, cujo projeto foi finalmente abandonado, mesmo se alguns textos fragmentários tenham sido publicados a título póstumo (Sartre, 1985). É, portanto, claro que na *Crítica da razão dialética* ele se limita a uma teoria da ação humana integrada no que chama os “conjuntos práticos”: série, grupo, instituição...

Em contraponto, a posição de Lévi-Strauss não é menos reveladora de uma certa incapacidade (ou recusa) de perspetivar a história enquanto referente real de uma narratividade. Ele permanece limitado a uma teoria do texto, construída a partir das narrativas míticas, das quais, aliás, ele suprime o carácter de narrativas das origens, como bem o notou Ricoeur, ao ponto de as separar do seu referente existencial.

Compreende-se a coerência com o estruturalismo do qual ele exprime muito claramente o princípio quando afirma que a etnologia, antes de pesquisar as origens, deve sobretudo procurar saber como “funcionam” as culturas.

O facto de também se ocupar, enquanto etnólogo, do que ele chama as “sociedades frias”, e de relativizar mesmo o conceito de história reduzindo-o a uma “noção ideológica datada”, só confirma a sua recusa em conceber uma teoria da história que possa integrar e ultrapassar a oposição explicar-compreender.

Nestes dois autores que marcaram uma época e definiram, cada um à sua maneira, modos essenciais de entender o homem, encontra-se apenas uma atenção exclusiva à existência inserida nas realidades da ação humana por parte de Sartre, e em Lévi-Strauss um interesse simétrico exclusivo pela estrutura do texto, quer seja a que toma forma nos mitos, quer a que se oculta atrás dos jogos de permuta no parentesco, (que ele, aliás, concebe também segundo o modelo do texto) visto que essas permutas são também mensagens cujo suporte não é a palavra, mas as mulheres entendidas como signo.

Esta extrema oposição entre os dois conceitos erigidos em princípios exclusivos – a existência e a estrutura e, no plano epistemológico, o explicar e o compreender – só podia conduzir a um diálogo de surdos, do qual só se poderá, porventura, encontrar saída nas propostas de Ricoeur.

Este é, aliás, confrontado desde o início, no domínio da tradição do pensamento precedente sobre a história, com a oposição dos que, como Dilthey, Weber ou Aron, concebem a história como campo exclusivo do compreender, e daqueles, como Hempel, para quem é a explicação que pode acelerar os acontecimentos históricos, do mesmo modo que dá conta dos da natureza.

Ricoeur privilegia, no início, a noção de compreensão, da mesma forma que põe em evidência o que outros têm tendência esquecer, ou seja, que a história (enquanto conhecimento) é antes de tudo narratividade: ela relata ações humanas que se sucederam no tempo. Deste ponto de vista, ela é uma narrativa que requer uma compreensão: “...a compreensão histórica sobre a qual a explicação se insere serve-se de uma competência específica, a competência de seguir uma história, no sentido de uma história que se relata.” (Ricoeur, 1977, p. 143)

Ricoeur bem poderia invocar aqui o duplo sentido do *légein* grego que é simultaneamente um dizer, como para “contar uma história” e um *logos* como razão (computacional): “há assim, em toda a história contada, um elo de continuidade lógica completamente específica, visto que o resultado deve ser simultaneamente contingente e aceitável.” (Ricoeur, 1977, p. 143)

Deste modo, a explicação racional está já, de certa forma, implicada na compreensão, como capacidade de seguir o encadeamento lógico de uma narrativa.

A narração, enquanto sucessão regulada de acontecimentos, “implica um interesse pelas razões, pelos motivos, pelas causas.” (Ricoeur, 1977, 144)

A explicação é, pois, complementar e mesmo indispensável à compreensão da narrativa: “a explicação é o que permite seguir de novo a história quando a compreensão espontânea se bloqueia.” (Ricoeur, 1977, p. 144)

Sartre e Lévi-Strauss permaneceram, portanto, no limiar da história. Ao seu debate faltava esse campo onde as suas perspectivas se poderiam encontrar, para se dar conta que a história é simultaneamente texto – narrativa e ação – acontecimento; que ela exige simultaneamente uma compreensão que não vê longe sem a explicação, e uma explicação que entende demasiado pouco sem a compreensão.

Existência e Estrutura deveriam, pois, aliar-se como dois princípios não incompatíveis, mas implicados um no outro: “O estruturalismo tinha razão, não contra a existência e a subjetividade, mas com elas. (...) se a estrutura não existe sem a existência, não existe existência sem a estrutura.” (Ladrière, 1984, p. 257)

Explicar ou compreender a realidade humana? Que sentido pode ter uma singularidade que se inscreve na universalidade da história e é mesmo talvez a única maneira de esta se exprimir?

A história, como a biografia, é feita de narrativas. E se, desde o início com Deleuze, se podia antever o ponto de confluência entre ambas, do drama singular e biográfico com a universalidade do seu sentido, chegamos, com Ricoeur, à reafirmação da inseparabilidade, para que algo se possa dizer de sensato, entre a universalidade do texto, que é narrativa, e a singularidade do acontecimento (biográfico) através de cuja narração o sentido se constrói de uma vida.

Bibliografia

- Aron, R. (1970). "Marxisme et existentialisme." In *Mémoires imaginaires*. Paris : Gallimard.
- Assoun, P.-L. (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris : P.U.F.
- Beauvoir, S. (1960). *La force de l'âge*. Paris : Gallimard.
- Canetti, E. (1981). *Crowds and Power*. London: Penguin Books.
- Cardoso e Cunha, T. (1980). "Análise estrutural dos contos populares portugaises." In *Revista Crítica de Ciências Sociais*.(4-5).
- Cavaillés, J. (1960). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris : P.U.F.
- Clastres, P. (1980). *La société contre l'État*. Paris : Minuit.
- Clastres, P. (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris : Le Seuil.
- Contat, M., Ribalka, M. (1970). *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard.
- Deleuze, G. (1969). *Différence et répétition*. Paris: P.U.F.
- De Waelhens, A. (1959). «Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient. Husserl et Hegel.» In *Edmund Husserl*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- De Waelhens, A. (1962). «Sartre et la raison dialectique.» In *Revue Philosophique de Louvain*. Février.
- De Waelhens, A. (1966). «Sur l'inconscient et la pensée philosophique.» In *L'inconscient*, Paris: Desclée de Brouwer.
- De Waelhens, A. (1969). «Y a-t-il un deuxième Sartre?» *Revue Philosophique de Louvain*. Février.
- De Waelhens, A. (1972). *La psychose*. Louvain-Paris: Nauwelaarts.
- De Waelhens, A. (1974). «Inconscient, sujet, vérité.» In *Revue Philosophique de Louvain*. Mai.

- Engels, F. (1975). *Dialectique de la nature*. Paris: Editions Sociales
- Espinosa, B. (1971). *Tratado sobre a reforma do entendimento*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Freud, S. (1924). *La science des rêves*. Paris: Felix Alcan.
- Freud, S. (1971). *Métapsychologie*. Paris: Gallimard.
- Gorz, A. (1967). *Le socialisme difficile*. Paris: Le Seuil.
- Hegel, G. W. F. (s.d.). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier-Montaigne.
- Heidegger, M. (1951). *Que'est-ce que la métaphysique ?* Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1964). *L'être et le temps*. Paris: Gallimard.
- Hempel, C. (1964). "The Function of General Laws in History." In *Aspects of Scientific Explanation*. New York : The Free Press.
- Hyppolite, J. (1991). *Figures de la pensée philosophique*. Paris: P.U.F.
- Ladrière, J. (1972). *Vie sociale et destinée*. Gembloux: Duculot.
- Ladrière, J. (1978). «Les sciences humaines et le problème de la scientificité.» In *Les Études Philosophiques*, (2).
- Ladrière, J. (1984). *L'articulation du sens II*. Paris: Cerf.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Lizot, J. (1976). *Le cercle des feux*. Paris: Le Seuil.
- Lukacs, G. (1965), *Histoire et conscience de classe*. Paris : Minuit.
- Malraux, A. (1937). *L'Espoir*. Paris:Gallimard.
- Marx, K. (1972). *Œuvres. Économie II*. Paris: P.U.F.
- Mauss, M. (1972). *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation*. Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1970). «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre.» In *Hermeneutik und Dialectique*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Ricoeur, P. (1977). Expliquer et comprendre. *Revue Philosophique de Louvain*. 75 (1).
- Ricoeur, P. (1981). "The Model of the Text: Meaningful action considered as a text." In *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: University Press.
- Sahlins, M. (1980). *Au coeur des sociétés*. Paris: Gallimard.

- Sartre, J.-P. (1939). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1944). *La nausée*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1947). *Baudelaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1952). *Saint-Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1961). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1965). *Les mots*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1966). «Jean-Paul Sartre répond.» In *L'Arc*. (30).
- Sartre, J.-P. (1966). «L'universel singulier.» In *Kierkegaard vivant*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1971). *L'idiot de la famille*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1949). «Matérialisme et révolution.» *Situations III*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1972). «L'anthropologie.» In *Situations IX*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1972). «Sartre par Sartre.» In *Situations IX*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1972). «Réponse à J. B. Pontalis.» In *Situations IX*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1976). «Élections, piège à cons.» In *Situations X*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1983). *L'imagination*. Paris: P.U.F.
- Sartre, J.-P. (1985). *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1992). *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin.
- Tauxe, H.-C. (1961). «Mise en question et fondement de la psychanalyse chez Sartre.» In *Studia Philosophica*. .XXI.
- Van Guenepp, A (1909). *Les rites de passage*. Paris: E. Nourry.
- Von Wright, G. H. (1971). *Explanation and Understanding*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Von Wright, G. H. (1976). "Determinism and the Study of Man." In J. Manininen, R. Tuomela, *Essays on Explanation and Understanding*. Dordrecht: D. Reidel.

No presente livro procura-se compreender os fundamentos do pensamento de Sartre enquanto antropologia filosófica porque é ela que está na raiz de uma interrogação sobre a existência humana a que o termo “existencialismo” deu, à época, celebridade.

Essa antropologia foi também, como se verá, desenvolvida com o objectivo de construir um método compreensivo que lhe permita interpretar, partindo da biografia, a obra de autores como Baudelaire, Genet ou Flaubert. O próprio Sartre formulou o seu projecto como tentativa de responder à seguinte questão: “Que podemos saber de um homem, hoje?”

Tito Cardoso e Cunha nasceu em Lisboa e estudou filosofia em Coimbra e Lovaina. Nesta última universidade obteve também o grau de doutor em filosofia contemporânea. Ensinou nas universidades de Coimbra, Nova de Lisboa e da Beira Interior.

Publicou livros acerca do pensamento de Sartre, Lévi-Strauss, bem como sobre temas de retórica, nomeadamente: *Filosofia e antropologia, ensaios em torno de Lévi-Strauss; Razão provisória, ensaios sobre a mediação dos saberes e Silêncio e comunicação, ensaio sobre uma retórica do não-dito.*